# 青年馬克思

歷史與現場

20



鄭學稼／著

自三〇年代，青年馬克思的思想結晶《1844年手稿》出土以來，其中的人道主義竟有如炸彈，炸毀了共產黨人花了半世紀建立起來的思想宮殿。本書是著名馬學學者鄭學稼學術生涯的最後力作，歷述馬克思從童年到1844年的生活境遇，並闡明了他這段時期的思想。

歷史與現場20

鄭學稼◎著

# 青年馬克思

ISBN 957-13-0422-0

歷史與現場⑳

# 青年馬克思

著者——鄭學稼
發行人——臧遠侯
出版者——時報文化出版企業有限公司
台北市10909和平西路三段二四〇號四樓
發行專線—(〇二)三〇六六八四二
讀者服務專線—(〇二) 三〇二四〇九四
(如果您對本書品質與服務有任何不滿意的地方，請打這支電話。)
郵撥——〇一〇三八五四〜〇時報出版公司
信箱——台北郵政七九〜九九信箱
校對——陳錦生
排版——正豐電腦排版有限公司
製版——成宏照相製版有限公司
印刷——華展彩色印刷有限公司
裝訂——台興裝訂有限公司
初版一刷——中華民國八十一年五月十日
定價——新台幣四五〇元
◎行政院新聞局局版台業字第〇二一四號
版權所有　翻印必究
(缺頁或破損的書，請寄回更換)

ISBN 957-13-0422-0
Printed in Taiwan

# 目錄

第一章　緒論　5
第二章　馬克思的家庭　11
第三章　威斯特華倫的家庭　23
第四章　弗里德里希・威廉中學　35
第五章　波恩大學和燕妮　59
第六章　柏林大學　81
第七章　愛情和文學　105
第八章　黑格爾左派(上)　133
第九章　黑格爾左派(下)　153
第十章　博士論文(上)　175

第十一章　博士論文(下)　191
第十二章　軼文集　211
第十三章　萊茵報(上)　245
第十四章　萊茵報(下)　275
第十五章　結婚和批評黑格爾的國家論　307
第十六章　德法年鑒　349
第十七章　海爾維格和海湼　393
第十八章　赫斯和法國文化　409
第十九章　恩格斯和英國文化　433
第二十章　經濟學哲學手稿(一)　447
第二十一章　經濟學哲學手稿(二)　471
第二十二章　經濟學哲學手稿(三)　483
第二十三章　經濟學哲學手稿(四)　505
第二十四章　蒲魯東和盧格　521
第二十五章　結論　541
附錄　參考書　563
地名對照表　566
人名索引　570

# 青年馬克思

鄭學稼◎著

歷史與現場20

ISBN 957-13-0422-0

目錄


第一章　緒論　5
第二章　馬克思的家庭　11
第三章　威斯特華倫的家庭　23
第四章　弗里德里希・威廉中學　35
第五章　波恩大學和燕妮　59
第六章　柏林大學　81
第七章　愛情和文學　105
第八章　黑格爾左派(上)　133
第九章　黑格爾左派(下)　153
第十章　博士論文(上)　175

第十一章　博士論文(下)　191
第十二章　軼文集　211
第十三章　萊茵報(上)　245
第十四章　萊茵報(下)　275
第十五章　結婚和批評黑格爾的國家論　307
第十六章　德法年鑒　349
第十七章　海爾維格和海涅　393
第十八章　赫斯和法國文化　409
第十九章　恩格斯和英國文化　433
第二十章　經濟學哲學手稿(一)　447
第二十一章　經濟學哲學手稿(二)　471
第二十二章　經濟學哲學手稿(三)　483
第二十三章　經濟學哲學手稿(四)　505
第二十四章　蒲魯東和盧格　521
第二十五章　結論　541
附錄　參考書　563
地名對照表　566
人名索引　570

# 第一章 緒論

馬克思主義保護神之一、十月革命政權手創者列寧(Lenin)，在他的主要著作「國家與革命」第一章第一篇開頭如此說：

「馬克思學說在現今的遭遇，正如各被壓迫階級解放鬥爭中的革命思想家和領袖底學術之在歷史上屢見不鮮的遭遇一樣。當偉大革命家在世時，壓迫階級總是用不斷的追究來酬答他們，總是以最野蠻的惡意、最瘋狂的仇恨、最放肆的造謠中傷來對待其學說。當他們逝世以後，便企圖把他們變爲無害的神像，可說是把他們偶像化，給他們的名字賦予某種榮譽，以便『安慰』並愚弄被壓迫階級，同時卻閹割革命學說的內容，磨滅其革命鋒芒，而使之庸俗化。」❶

列寧的話，也可以應用於列寧自己和「列寧主義者」。他忘記一點，那就是：馬克思(Karl Marx)的門徒們，爲着愚弄世人，把馬克思神化和偶像化；又在這類人的隊伍中，我們也看到列寧。

這類馬克思主義者，不僅把馬克思描寫成紅色摩西，而且把馬克思頭像也都模式化。事實上，馬克思是人，人的錯誤，他多不能免。由近二十多年來發現關於他的史料，我們知道：大學時期的馬克思，是太保學生；他通姦女僕，並有私生子；他做投機股票的生意，調戲年輕的貴族婦女；他在著名

鑛泉，享受花錢的生活，並和富豪顯要往來；他曾把第一國際的秘密文件，暗中給與英國內務大臣；他用一切手段榨取他的朋友、他的妻和他的情婦；他好爲人上人，不管別人支付了何種痛苦的代價。上面的事實，每個馬克思主義者都不願說的！當然我指出這些事實，不是否認他的另一面。他是大思想家、大革命家和大著作家。到了二十世紀，給世人思想上以最大影響者，似乎只有他一人。又就爲這個事實，人們稱二十世紀爲「馬克思主義的世紀」。

經過日本出版界的介紹，中國初期革命家們已知道馬克思。第一部中國馬克思主義者所寫的馬克思傳，是一九二九年十二月一日上海平凡書局出版的李季著「馬克思傳——馬克思其生平其著作及其學說」。該書局先出版上卷，一九三〇年續出中卷，約再兩年才由神州國光社出版下卷。當上卷出版時，共產黨人和左傾青年幾乎人手一卷，它對於中共的發展，有很大的作用。因爲，共產黨人經過它，才知道馬克思在「共產黨宣言」前的生活和思想，毛澤東即其中之一人。

由二十年代末到三十年代初的中國，是馬克思主義狂的時期。因此，除了李季的著作，還出版馬恩學院院長梁贊諾夫(D.Rjasanov)的《馬克思與恩格斯》，它是由英文重譯的。要等到一九四五年末，三聯書店出版羅稷南譯梅林(Franz Mehring)名作《馬克思傳》。爲着譯文太壞，一九六五年同書店又出版樊集的新譯本。它的忠實譯文、注釋等等，使中國讀者知道梅林大作的眞面目。這時候，毛澤東們爲着鞏固統治，全力神化馬克思，接連出版《馬克思、恩格斯全集》。

這兒有一問題，那就是距清共兩年半，和國民政府正在反共時期，何以允許平凡書局出版李季的《馬克思傳》？那由於有蔡元培的下面親筆介紹的文字：

「今人以反對中國共產黨之故，而不敢言蘇俄、不敢言列寧，馴致不敢言馬克思，此誤會也。

吾人研究中國共產黨所由來，或不能不追溯馬克思；而研究馬克思，不必即與中國共產黨發生關係。且研究與盲從不同，研究馬克思，不必即信仰馬克思。孫先生於民生主義講演中，承認馬克思爲科學的社會主義者，而亦歷舉其誤點，是研究之結果也。現今各國反對共產黨，敵視蘇俄者甚多，而對於馬克思學說，則無不有譯本。我國馬克思學說之譯本，亦漸漸出版矣；應論世知人之需要，於是馬克思傳亦爲當務之急。李季君前在德國專研究馬克思；所草馬克思傳，彙前人所作，而辨其異同，正其訛舛，庶有以見馬克思之眞相。於出版之期，輒題數語，爲之介紹。

十八年十一月蔡元培。」

只有知道當日蔡元培政治心境的人，才能說明這位清共發動者，何以對有助于宣傳共產主義著作寫這「介紹」的文字。這也許給中共政權成立後何以不清算蔡元培問題的研究者，以一件有價值的資料。當然，筆者不是說蔡氏上面的話有說錯處。

對於馬克思生活和學說的著譯，開始是少數人的工作。他們如不是馬克思主義者，就是共產黨的同路人，但也有反共者，如譯考茨基(Karl Kautsky)著《馬克思經濟學說》的戴季陶。

李季在他的《馬克思傳》自序中，如此說：

「桑姆巴特(W. Sombart)於一九〇五年曾將世人對於馬克思及其學說的德、法、英、意文著作列舉出來，編成一表，共達三百種之多；桑氏自己說明此表所載極不完備，因爲除掉遺漏的不計外，凡德、法、英、意文中載有馬克思事業及其學說的社會主義史、社會運動史、經濟學史和百科全書等等，他都沒有收入，而俄文中對於馬氏及其學說的一大批著作，他也沒有列在裏面。自一九〇五年到現在（一九二六年十二月——稼）已經二十多年，近年描寫或批評馬氏及其學說的人較前

更多；因此，各國此項著作不知道又增加多少倍了。」

事實確如李氏所說。因爲，十月革命後，馬克思學說成爲統治階級的意識形態學。可惜還沒有人做桑姆巴特的統計工作。

當李季寫《馬克思傳》時，中國知識分子知道的馬氏傳記有：

㈠李卜克內西(Wilhelm Liebknecht)：《馬克思紀念册》(*Karl Marx Zum Gedachtnis*, 1895)

㈡蔡特金(Klara Zetkin)：《馬克思及其終身事業》(*Karl Marx und Sein Lebenswerk*, 1913)

㈢梅林(Franz Mehring)：《馬克思傳》(*Karl Marx. Geschichte Seines Ledens*, 1918)

㈣丹列柏克(Robert Danneberg)：《馬克思其人及其事業》(*Karl Marx. Der Mann und sein Werk*, 1918)

㈤柏爾(M. Beer)：《馬克思及其學說》(*Karl Marx. Sein Leben und Sein Lehere.*)

㈥威爾布蘭特(R. Wilbrandt)：《馬克思》(*Karl Marx. Versuch Aienea Wordigung*, 1918)

㈦脫尼思(Ferdinand Tonnies)：《馬克思傳及其學說》(*Karl Marx. Leben und Lehere*, 1921)

㈧斯巴哥(John Spargo)：《馬克思的生平及其言行》(*Karl Marx; His Life and Work*, 1910)。

㈨洛利亞(Achelle Loria)：「馬克思」，保羅夫婦(*Eden and Cedar Paul*)於一九二〇年由意大利文譯爲英文。

㈩卡罕確慈(Zelda Kahan-Coates)：《馬克思傳及其學說》(*Karl Marx; His Life and Teaching*, 1918)。

(十一)梁贊諾夫(D. Rjasanov)：《馬克思與恩格斯》(*Marx i Engels*)。

(十二)斯節克洛夫(Steklov)：《馬克思傳及其活動》(*Karl Marks Ego Jiezni Dieatelnoste*)。

上列各書，三十年代末譯爲中文的，有㈤、㈧、(十一)三本，它們的內容都不及李季的著作。

三十年代起，各國陸續出版新的馬克思傳，本國已有的譯本，列下：

(一)梅林：《德國社會民主黨史》(*Geschichte der Sozialdemocrates*)，一九六三年版。

(二)伽‧謝列布里雅柯娃：《馬克思的青年時代》，一九五九年版。

(三)斯瓦茲齊爾德(Leopold Schwarzschild)：《紅色普魯士人》(*The Red Prussian-The Life and Legend of Karl Marx.*)，世界書局版。

(四)《回憶馬克思恩格斯》，集馬恩友人們的回憶錄，一九五七年版。

第二次世界大戰後，由於《手稿》引起研究青年馬克思的狂熱，陸續出版不少書籍，參閱本書的參考書。上述各書分爲三類：一類捧馬克思，另一類評馬克思，還有一類站在兩者之間。

研究馬克思的生史，很難沒有主觀。筆者不似李季，把馬克思描寫西方的聖賢，或共產主義的完人，也不似斯瓦茲齊爾德，醜化馬克思。《馬克思其生平其著作及其學說》和《紅色普魯士人》，是兩個極端的著作，可以滿足讚美和醜化馬克思者的要求，但這不是筆者的立場。筆者的立場，恰如梅林在《馬克思傳》中所說：

> 「如果馬克思在實際上眞像馬克思主義教區的教士們所讚賞的那樣，是一個循規蹈矩的少年，那麼，我就不會醉心於寫他的傳記了。我讚美，正和我批評一樣——在一本好的傳記中，這兩者需要有同等分量——是針對着一位偉大人物而言，這個人在講到他自己時常常喜歡說：『人所固有的，我無不具有(Nihil humania me alienum puto)。』」(第三頁)

寫馬克思傳記者，當然連帶介紹或評論馬克思的思想。第二次世界大戰後，由於馬克思的著作、筆記等都已出版，和布爾什維克主義對自由世界的威脅，引起許多學者改變過去輕視馬克思主義的態

度，熱心地研究：馬克思主義和自稱爲繼承它的列寧主義，結果，大家明白有三個馬克思：

第一個是首先出現於思想舞臺的老馬克思，也就是巴黎公社亡後到馬克思逝世（實可延長到恩格斯逝世止）的馬克思。這個馬克思思想的代表者是第二國際的領袖們。第二個是第一次世界大戰時反老馬克思思想的壯年馬克思（由「共產黨宣言」到一七八一年巴黎公社）。這個馬克思思想的代表者是第三國際創造者列寧。列寧的馬克思主義，幾全引自這一階段的馬克思著作。他攻擊考茨基們的基本論點：只在無產階級成熟和生產力與生產關係發生不能調和時才有社會革命。他主張：階級鬥爭，落後國家可首先發生無產階級革命，和國際主義（斯大林主義和列寧思想不同）。第三個是第二次世界大戰後，反列寧主義和斯大林主義的青年馬克思。他的思想源於《經濟學哲學手稿》和《共產黨宣言》以前的著作。這個馬克思的代表者是盧卡奇(Geörg Lukács)們。他們認爲馬克思主義是人本主義，不是如斯大林們的爲政權而不擇手段的極權主義（生產資料國有加共產黨專政），同時建立於國際主義之上的馬克思主義，反對「俄羅斯民族第一」的政策。這個青年馬克思主義已流行於歐美，研究它的著作，眞如雨後春筍。在自由中國，首先介紹青年馬克思思想的，就是筆者❷。

筆者以大部分時間研究青年馬克思的思想，本書就是他研究的成果。這部書前後經過六次改寫，內中當還有許多有勞高明者指教的地方。

# 註　釋

❶《列寧文選》五卷集，莫斯科外國文書籍出版局一九四九版第二卷第一六四頁。

❷一九七二年十一月四日他寫〈論馬克思的異化說〉，發表於國立政治大學刊物。

# 第二章
# 馬克思的家庭

一八一八年五月五日凌晨二時。卡爾・馬克斯生於普魯士的萊茵省特利爾(Trier)區布留斯肯巷(Brückengasse)第六六四號（現在門牌第九十一號）❶。由當地政府書記員卡爾・佩特拉施(Carl Petrach)和職員馬蒂亞斯・克羅普(Mathias Kropp)證明❷，他是當地高等上訴院律師亨利希・馬克思(Heinrich Marx)和妻罕麗達・普勒斯堡(Henrietta Pressburg)的兒子，原名卡爾・亨利希(Carl Heinrich)。

**出生證明：**該嬰兒於五月五日凌晨二時在特利爾出世。生於特利爾律師亨利希・馬克斯及其妻子罕麗達・普勒斯堡家。他們給這嬰兒取名爲卡爾(Carl)。出示嬰兒及辦理上述申報手續時兩位見證人：特利爾三十二歲的政府書記員，卡爾・佩特拉施(Carl Petrach)先生和特利爾二十一歲的職員，馬蒂亞斯・克羅普(Mathias Kropp)。

本人當著嬰兒出示人和見證人的面，據實情開具本證書一式兩份，宣讀後，由嬰兒出示人、見證人和我簽字。

此證書於上述年月日在特利爾簽具：

卡爾、佩特拉施、克羅普、馬克斯、艾・格拉赫(E.GRACH)❸

十九世紀初，特利爾的住民不過一萬五千人，但它却是德國最古老的城市之一。相傳它的建成比羅馬早一千年。羅馬時代，它叫做「奧古斯都大帝的特利爾屬地」(Colonia Augusta Treverorum)。到第四世紀，它是羅馬帝王遊息地，建有富麗堂皇的宮殿。由於它的富足，被稱爲「富裕城」。至今還留有這些古蹟：羅馬皇宮、圓形劇場、進城大紀念物——黑門(Porta Nigra)。羅馬時，黑門是特利爾市的防禦堡壘。

羅馬帝國亡後，特利爾是被人遺忘的地方。第九世紀諾曼人襲擊特利爾，殘殺住民，洗劫全城，使它成爲荒涼的小山村。

神聖羅馬帝國時代，特利爾復興。它是該帝國大主教兼德意志選帝侯駐在地。這位美茨(Metz)、都爾(Toul)和維爾丹(Verdun)的統治者在羅馬皇宮廢址上建大寺院，內安放基督上十字架前穿的「聖衣」，它是君士坦丁皇帝(Emperor Constantine)母后聖・海倫娜(St. Helena)獻贈的，夏季有許多香客到這地方看這寶物。

特利爾是著名教父聖・安布羅斯(St. Ambross)生長地，天主教神父大學區，因此，天主教徒佔優勢。遲到一九七三年訪問特利爾的大詩人歌德(Johann Wolfgang Von Gothe)，曾說它到處有天主教教堂和宗教建築物。但是，它也有抗議教教堂(Protestant Churchs)和猶太教教堂。繞過了十七世紀建築的「三王宮」，抵達洛根拉塞街，由拱門進入猶太區。馬克思祖父就住在這一區。中世紀時有這慣習：猶太人集中猶太區(Ghetto)，不准外出行走，免他們的骯髒身子碰著耶蘇教徒；只有已成爲國王嘉賓的富豪屬於例外。

雖有碧綠的摩塞爾(Moselle)河流流經特利爾，它却是萊茵省最溽熱的城市。爲著茂密的森林擋住了風勢，以致瘴氣流行、雲霧瀰漫。可是，它盛產名酒❹，輸往各大城市。它有驛站供應旅客饍宿，還備有燕麥和馬廐，公共馬車、四輪驛車、兩輪馬車和大車，都經過特利爾前往科倫等地。一到五月，

由於四面環山、空氣凝滯，花香馥郁襲人。

特利爾是德、法交界的地方。三十年戰爭時，介於法國和一些德意志公國之間的特利爾，常更換主人。因此，特利爾居民依統治者的決定，一會兒加入法國，另一會兒加入西班牙，又一會兒加入德國。法國大革命後，貴族們逃往特利爾，使它成爲科布倫茨(Coblenz)反動派的前哨。他們常派特工潛入法境，從事顚覆的活動。

一七九四年八月法國革命軍勝利地進入市區，開明統治者大主教克利門・文西斯拉烏斯(Clement Winceslas)早逃，特利爾成爲法蘭西共和國的領土。革命軍沒收教會的土地，分給農民；給有產者參與行政的和合法的機構；使知識分子由教士控制中解放出來。特利爾人民圍繞「自由樹」舞蹈，並成立雅考賓俱樂部。到拿破崙王朝建立，特利爾改爲法蘭西帝國的領地。雖然在近二十年的統治中，法人輸入革命思潮，有親法的知識分子，而大多數人民却因苛稅和徵兵，轉變爲仇法者。一八一五年正月，特利爾人民歡迎盟軍，趕走法人。

滑鐵盧(Waterloo)戰後，拿破崙王朝崩潰。一八一五年六月維也納會議決定特利爾屬普魯士。這一轉變，使特利爾人表現兩個傾向：有的親法，有的歡迎法律和秩序統治的普魯士。接管特利爾的普魯士政府十分謹愼，除派好的行政官，還尊重特利爾人的風俗；更重要的，不發還被分配的教會土地，仍用「拿破崙法典」。我們知道，當宗教改革時，特利爾不受影響，天主教會當權。柏林當局不喜天主教，因此，收買開明的知識分子，特別贊助他們考古。有自羅馬以來光榮歷史的特利爾律師、醫生、校長，因此都是特利爾的歷史家和考古學家。只有極少工業的特利爾，住民主要是官吏、商人和手工匠。他們的生活和葡萄酒的買賣有密切的關係。由於關稅和受外酒競爭的壓力，葡萄酒業衰落。於是出現失業和高物價，使麪包、娼妓增加，有的移往外地。這些經濟狀況，使特利爾成爲第一個宣傳法

國烏托邦社會主義的德國城市，迫大主教禁止聖西蒙(Saint Simon)學說。

在拿破崙統治下，特利爾猶太人遵照一八〇六年三月十七日的命令，擴大限制猶太人的移轉住地，禁止猶太人自由營業等等。一八一五年拿破崙王朝亡，猶太人希望變天，普魯士政府除了奉行舊制，另不許猶太人在政府機構中工作。受後一禁令影響的有三位猶太人，馬克斯父親即其中之一。

卡爾·馬克思家世代相傳，都是當猶太法律家即「拉比」(Rabbi)和學者。猶太教對於猶太人的民事，大部份有自己的法律和審判，需要熟悉猶太法律的學者，因此，拉比等於猶太人的領袖。

卡爾·馬克斯祖父邁爾·哈利維·馬克思(Meier Halevi Marx)❺於岳父死後，繼任特利爾拉比。到他自己逝世（一七八九年）拉比由長子、卡爾叔薩繆爾(Samuel,1781-1829)接任。

邁爾·哈利維·馬克思的祖先多任拉比，係由布希米亞(Bohemia)移居德國。他娶妻察支(Chage，死於一八二三年)。她的家世，也代出拉比。她是特利爾拉比莫澤斯·羅烏夫(Moses Lwow，死於一七八八年)女。莫澤斯父約蘇亞·希舍爾(Joshua Heschel，死於一七七一年)於一七二三年被選爲特利爾拉比，因爲勇敢地爲眞理而奮鬥，得到當地猶太人的尊敬。據云，猶太社團幹任何事，須先與他相商。約蘇亞父阿倫·羅烏夫(Aron Lwow)也是特利爾拉比，遷居阿爾薩斯(Alsace)的魏斯特荷芬(Westhofen)，任拉比二十年。阿倫父莫澤斯·羅烏夫來自波蘭稜堡(Lemuberg，德語爲羅烏夫)，他的祖先有邁爾·卡特增尼連鮑根(Meir Katzenellenbogen)是十六世紀帕杜亞(Padua)猶太法典學校校長，還有阿不拉罕·哈·利維·明斯(Abraham Ha-Levi Minz)是帕杜亞拉比，曾與發明精細地研讀猶太法典方式的另一位猶太法典學者查科布·波拉克(Jacob Pollack)作激烈的爭論。兩人互相革除彼此的教籍〔波拉克後退隱巴勒斯汀(Palestine)〕。他享壽八十五歲，死前一直擔任猶太法典學校校長。阿不拉罕父耶胡達於一四六二年馬因茲城陷落後，逃往帕杜亞，擔任該地猶太法典學校校長，稱耶胡達·朋·伊萊塞·哈·利維·明斯(Jehuda Ben Eliser Ha-Levi Minz)生於一

四〇八年，死於一五〇八年。他性情暴躁，曾與克利特(Crete)的猶太法典學者伊利亞司・第爾・美蒂哥(Elias Del Medigo)作神學的爭論。為著伊利亞司有意大利羅倫佐的美蒂西(Lorenzo de Medici)宮庭的人文主義思想，耶胡達革除伊利亞司的教籍，並把他趕出意大利。由莫澤斯・羅烏夫到遠祖耶胡達・朋・伊萊塞・哈・利維・明斯計七代。

莫澤斯・羅烏夫母美爾勒(Merle，死於一七七二年)，是特利爾拉比，伊薩克・窩爾姆斯(Isaac Worms，死於一八二二年)女，窩爾姆斯父親約瑟・以色列爾(Joseph Israel)死於一六八四年，也是特利爾拉比。

以上是我們所知卡爾・馬克思的家世。

卡爾・馬克思祖父生五子，長薩繆爾(死於一八二九年)，次卡爾父親亨利希，再次為耶科布(Jacob)、伊司西爾(Esther，死於一八六五年)和巴比特(Babette)。薩繆爾繼父親任特利爾拉比，「子莫澤斯作為猶太律法學家職位的候補人，到西里西亞的格萊維茲去了。」[6]

希爾舍生於薩爾路易斯(Saarlouis)，生後不久，父親遷居特利爾。他的童年生活並不幸福，因為家庭十分貧困。但他目擊法國革命軍佔領摩塞爾河區，趕走特利爾大主教文西斯拉烏司。在三色旗統治下的特利爾青年，多投身拿破崙軍隊，希爾舍未曾參軍，照舊研讀法律。他不滿拿破崙的統治，恭維普魯士的秩序和紀律。

由於不斷戰爭，記錄沒有保存下來，人們不知道希爾舍怎樣完成他的學業，和他怎樣由貧困轉為中產者。他是典型的猶太人；闊額，黑眼珠，濃眉，臉的上半部是男性，而口和顎顯然似女性。性情溫和，不易發怒。

他十六歲喪父，遲到三十一歲才娶荷蘭尼姆威根(Nymwegeng)的拉比女兒，二十六歲的罕麗達・普勒斯堡(Henrietta Presburg, 1787-1863)。她的祖先，因避迫害，由匈牙利移居荷蘭[7]。罕麗達體格強健，

受過當時的相當教育：知道新鮮空氣、清潔衛生和正確作息時間，能保證孩子的健康；對於織補、做飯、洗衣、照料嬰兒都很熟悉。她的父親伊薩克，是善良的人，但未關心女兒的婚姻大事。如依祖母的前例，她要嫁給拉比，「那樣一來，她就要剃掉頭髮，戴上帶有絨線分開的，淺棕色、蓬鬆的假髮，度過傳統上幽居的、充滿女人屈辱的一生」❽。但是，幸運的她，嫁給老馬克思。婚禮舉行於一八一三年十一月卅日午後四時，按照猶太教的儀式。她自己預言將死於同月、同日和同時，果於一八六三年十一月三十日午後四時逝世。她帶來妝奩，大有助於丈夫。她是賢妻良母，終生不會講正確的德國話。

希爾舍和罕麗達生了九個兒女：

(1)摩力茲‧大衛(Moritz David)，生於一八一五年，四歲死。

(2)索菲亞(Sophie)生於一八一六年十一月十三日，一八四二年嫁馬斯特里赫特(Maastricht)省法官施馬里豪森(Wilhelm Robert Schmalhausen)，死於一八九七年。

(3)卡爾生於一八一八年五月五日。

(4)赫爾曼(Hermann)，生於一八一九年，死於一八四二年。

(5)罕麗達(Henrietta)生於一八二〇年，死於一八五六年，嫁西蒙斯(Theodor Simons)。

(6)路易莎(Louise)生於一八二一年，死於一八九三年，嫁開普敦(Cape Town)的書商荷蘭人優塔(Jaan Carel Juta,1824-1886)。她與丈夫曾訪問馬克思於倫敦兩次。一八五三年馬克思爲妹夫主編的刊物寫稿。

(7)愛米利亞(Emilie)，生於一八二二年，死於一八八八年。一八五九年嫁特利爾治水工程監督康拉第(JoHann Jacob Conradi,1821-1892)。

(8)卡羅琳娜(Karoline)，生於一八二四年，死於一八四七年。

(9)愛德華(Eduard)，生於一八二六年，死於一八三七年。

當一八六三年罕麗達死亡確定繼承權時，九個子女中還活著的，只有卡爾和三個女兒：索菲亞、愛米利亞和路易莎。

麥克列蘭(David Mclellan)在《卡爾・馬克思的生平和思想》(*Karl Marx His Life And Thought*)中如比說：生馬克思的房子是建築很好的三層樓房，有走廊的庭院。老馬克思只租樓下兩間，第一層三間，供全家七人和辦公之用。卡爾生後十八個月，全家移住購買的新宅，比前屋小，只十間房子和有小屋的院子。它現在是黑門旁大街西門街(Simonstrasse)八號眼鏡店。老馬克思僱用兩女僕和城市附近有葡萄園。由他留給卡爾的信顯示，他的收入只夠支出⑨。

一八一六年五月，普魯士內務大臣下令禁國民奉猶太教。通法文，尤其喜讀十七世紀法國盧騷(Jean-Jacques Rousseau)和伏爾泰(Voltaire)著作的希爾舍・馬克思先當特利爾的律師，後當普魯士政府司法參事，使他脫離窮困，過著上等社會人的生活：家有僕人、田地和住宅。他的住宅建於十八世紀，原是聖羅稜士教堂的財產。一八〇五年依拿破崙法典，教堂的土地和不動產都被拍賣，官吏米哈依爾・克里斯金・達加諾以低價購得，再增建一層，出租給希爾舍・馬克思⑩。

一個猶太人全部捨棄祖先的傳統，那是非常困難的。以海涅(Heinrich Heine)和赫斯(Moses Hess)爲例：前者爲著文化的理由，改宗抗議教(即新教)，另一個是無神論者，但他倆一直到死，都保留猶太人的自我意識⑪。就是馬克思的愛女愛琳娜(Eleanor Marx)，雖然只有一半猶太人血統，在倫敦東部工人集會中，常驕傲似地說：「我是猶太人」⑫。

猶太人在萊茵常因農民的窮苦而受迫害，因此，他們更增加了猶太民族主義感。拿破崙時代，應用一八〇六年「拿破崙法典」，許猶太人與其他民族平等。這法律，係一七九一年法國民會議法令的擴

大，但所謂平等只指經濟方面。到一八一五年萊茵省歸併普魯士，擔任移交委員會主席希爾舍・馬克思對於猶太人的前途，曾上書總督馮・沙克(Von Sack)，題名：「關於一八〇八年三月十七日拿破崙命令的意見」，要求取消專用於猶太人的法律。總督置之不答。一八一六年普魯士政府宣佈：萊茵省仍用一八一二年起普魯士所實行的法規，依它，許猶太人與基督教徒有同等權利，但是，如猶太人要服務國家，應得國王的特許。一八一八年又頒佈拿破崙法典無限期地實行。根據前一規定，希爾舍・馬克斯除非改宗基督教，否則就不能擔任司法參事。

國王會特許猶太教徒希爾舍・馬克思仍任舊職嗎？不會。一八一六年四月萊茵省最高法院院長馮・塞希(Von Sethe)巡視全省，曾與希爾舍談話，有這印象：「知識廣博、極勤勉和十分誠實。」因此，他特呈薦希爾舍和兩位猶太教官吏保留職位。這時，普魯士司法大臣吉爾契生(Kircheisen)表示反對。這迫希爾舍・馬克思於一八一七年八月十七日改宗基督教的福音教，並改名爲亨利希(Heinrich)。當時，特利爾的抗議教徒只有二百人，馬克思一家後來佔了九人[13]。

有些馬克思傳記家，對於希爾舍的改宗，多所推論。馬克思主義者梅林在《馬克思與恩格斯文滙》第一卷第三至四頁中說：馬克思父親的改宗基督教，出於自由意志，不是被迫。反馬克思的《紅色普魯士人》的作者斯瓦茲齊爾德也說：這改宗「決非受到國家方面暴虐的威脅。從另一角度來說，如果他想在社會上沾點小便宜，那麼他生活在全然是一個天主教的社區中，服膺天主教的教義，也許還更方便。可是他却選擇了新教——正式的名稱應該是：普魯士帝國公立福音教會(Evangelical Church)。他是在特利爾歸併於普魯士的時候，採取了這一步驟。這件事的實際經過，當能證明亨利希・馬克思是普魯士的熱烈擁護者」[14]。何以奉福音教而不奉天主教？由於他是受法國啓蒙運動思想影響的人。

關於馬克思父親改宗基督教的原因和意義，梅林在《馬克思傳》中另有說明。他指出：「亨利希・

馬克思是一個普魯士的愛國者，不是現時所謂的那種庸俗的愛國者。而是一個老式『老弗里茨』式的開明改革。」這等於說：他崇拜弗里德里希二世（即弗里德里希大帝）的開明措施：鼓勵手工場工業和商業，改革行政制度，準備解放農奴等等。由之，「即使普魯士政府可能曾經強迫亨利希・馬克思改變宗教以保持他的職位，他對普魯士君主政體的『守護神』的信念也不曾因此而動搖過。」梅林還說：「即使是從純宗教的觀點來看，一個同洛克（John Locke）、萊布尼茨（Leibnitz）和萊辛（Lessing）一樣信奉『對上帝的純粹信仰』的人，在猶太教堂裏已經是無事可做了。無寧說他更容易在普魯士的國家教會的庇護下找到一個容身之所，因為當時的普魯士國家教會中盛行著一種相當寬容的理性主義，即所謂理性宗教。」[15]

梅林接著還指出：改宗基督教的意義：「在當時的情況下，放棄猶太教不僅是一種宗教解放的行動，而且主要是一種社會解放的行動。猶太教並不曾參預我們的卓越思想家和詩人的偉大精神勞動。」[16]黑格爾（Georg Hegel）的學生、馬克思在柏林大學時法學的業師甘斯（Eduard Gáns,1798(?)-1839）和大詩人海涅（Heinrich Heine,1797-1856）都曾想改革猶太教而失敗，相繼改宗基督教。當甘斯捨棄猶太教時，海涅曾毒罵他：「昨天還是英雄，今天就成了壞蛋」，到他自己繼被罵者走進基督教堂時，不能不公正地說：受基督教洗禮的證書，是一張「歐洲文化的入場卷」。

由於亨利希七十歲老母親的反對，遲到一八二四年八月二十四日，他的兒女：索菲亞、卡爾、罕麗達、路易莎、愛米利亞和嬰兒卡羅琳娜才受洗禮。至於亨利希夫人罕麗達還猶豫了十五個月，等她的老父死後，才於一八二五年十一月二十日改信新教。「她沒有宗教就不能生活，她認為新教教堂與猶太教教堂是沒有多大區別的」[17]。

亨利希・馬克思外表上是虔誠的基督教徒，因為他經常到教堂做禮拜，唱聖詩和捐獻什一稅。可

是，他是一位自由思想家，他信上帝，猶如信牛頓(Sir Isaac Newton)、洛克和萊布尼茨的學說；同時，他認爲：基督教、猶太教、印度教、斯多葛主義(Stoicism)都是一樣的。正由於他是虔誠教徒，一八三四年三月廿三日，要十五歲的卡爾舉行堅信禮。宗教的信仰對少年馬克思思想的作用，似不及特利爾市困窮的慘況。這落後的城市，除了葡萄酒業，還有皮革業和紡織業。葡萄酒跌價和萊茵省資本主義的發展，都影響特利爾市民的生活。一八二八年普魯士和黑塞(Hesse)邦訂立關稅同盟，等於關閉摩塞爾農產品的市場。一八三四年成立「德意志關稅同盟」受非普魯士酒的競爭：使摩塞爾農民跌價出售。這些經濟情況，使下層特利爾市民，更加窮困，有賴市府的救濟；中等階級也陷於苦境。我們應該知道一點：特利爾農民的困境，深印於幼年馬克思的腦中，所以當他主編《萊茵報》時，對摩塞爾流域農民的慘況，深表同情。

特利爾，不，應說整個摩塞爾流域人民的窮困，產生社會主義的運動。特利爾有聖西蒙信徒，宣傳社會主義福音，使當地大主教頒佈嚴禁的命令。還有傅利葉(Charles Fourier)主義者、市議會秘書路德維希‧加爾(Ludwig Gall)是當地的活躍宣傳家[18]。

特利爾市民分爲親法和親普兩派。一八三〇年七月巴黎革命，推倒波旁王朝，結束「神聖同盟」。九月布魯塞爾暴動，宣佈比利時獨立，這刺激萊茵省自由思想者，要求自治。薩克遜、庫爾希森(Kurhssen)和布倫斯威克都有騷動。普法爾茨鼓動作家之一法蘭克尼亞人威爾特(Johann Georg August Wirth,1798-1848)發行《德意志論壇報》，一八三二年被禁，就與同志們於當年五月二十七日發起到漢巴哈宮舉行全德人民大會，慶祝「德意志的五月」，參加者二萬多人。他們要求言論出版自由，反對經濟管制和特權。政府利用這個「漢巴哈大會」(Hanbacher Fest)大捕異己。當日在大會上發言者有馬克思的中學校長威登巴赫。在這一政治氣氛中，老馬克思的言行呢？先說威斯特華倫和他的關係。

## 註釋

❶馬克思恩格斯列寧研究所編《馬克思年譜》(*Karl Marx: Chronik Seines Lebens in Einzeldaten*)，一九六〇年日本青文書店岡崎次郎、渡邊寬合譯版第二頁。這住宅，東德政府改爲博物館和會議所。

❷出生證書見《馬克思恩格斯全集》(後簡稱《全集》)第四十卷，人民出版社一九八二年五月北平第一版第八一七頁。

❸《全集》第四十卷，人民出版社一九八二年五月北平第一次印刷，第八一七頁

❹特利爾市沿摩塞爾河上下游都種葡萄樹，它與萊茵、保甘地(Burgundy)、波爾多(Bordeaux)和香檳(Champagne)的葡萄同名。特利爾酒銷到倫敦和彼得堡。由於產酒，市民有飲酒的習慣。

❺馬克思是Mordechai的簡寫。後改爲Markus，再改爲Marx。

❻梅林著《馬克思傳》，樊集譯，一九六五年三聯書店版第五頁。

❼一八九三年十月三十一日愛琳娜．馬克思給荷蘭社會主義者波拉克(Polak)信說：由於來自普列斯堡，故以地名爲姓。

❽伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第八九頁。

❾Harper Colophon Books，一九七七年版第八頁。

❿伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第八六頁。

⓫麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》(*Marx Before Marxism*)，哈彼爾．火炬叢書(Hasper Torchbooks)一九七一年版第二七頁。

⓬柏恩斯坦(E.Bernstein)語，見《新時代》(*Die Neue Zeit*)第十六卷(一八九八年)第一二二頁。引自前書第二八頁。

⓭特利爾是天主教盛行的城市，福音教沒有勢力。「當一八一六年的時候，此處才有三百個教徒，一直到一八一九年還沒有自造

的教堂。」（《鐘聲週刊》第九年一卷三四五頁，引自李季著《馬克思傳》上卷第五頁）。

⑩中譯本第三至四頁。

⑪第七至八頁。卡爾．馬克思小舅子威斯特華倫．埃德加回憶晚年亨利希．馬克思是「萊辛式的抗議教徒」，「眞正十八世紀的法國人，通伏爾泰和盧騷」，康德派，「似牛頓、洛克、萊布尼茨的眞正信仰上帝」。見尼古拉耶夫斯基著《卡爾．馬克思傳》，企鵝一九七六年版第五頁。

⑫同上書第八頁。

⑬伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第一〇三頁。按亨利希的洗禮，由佔領軍新教牧師繆寧戈夫施行：不知他的兒女們是否也由同牧師施洗。

⑭加爾一七九一年生於農民之家，長在科倫研究法律，一八一六年任特利爾市議會秘書。一八一八年他創立「供給全德貧困者工作、工資、足夠住處和財產聯盟」。一年後，他移民美洲，在今賓州(Pennsylvania)哈里斯堡(Harrisburg)辦傅利葉的新村。這試驗失敗後，他回特利爾宣傳在美洲的經驗。一八二〇年代，他利用發生的社會問題，宣傳：資本主義社會使人充當貨幣的奴隸，和出現剝削者與被剝削者的對立。他要求國家辦工廠，解決窮困問題。這宣傳，引起當局的不滿，迫他於一八三二年離開特利爾前往巴黎。他先會傅利葉，後赴匈牙利試驗他的製酒新法。一八三五年他回特利爾出版小冊子，宣傳改造社會。他的信徒不多，但他的社會主義思想對青年頗有影響。

# 第三章　威斯特華倫的家庭

特利爾市民中，和馬克思家有親密往來的，是威斯特華倫家。梅林如此說：

「樞密顧問官」(Regierungsrat) 路德維希·馮·威斯特華倫 (Johann Ludwig von Westphalen, 1770-1842) 雖然有著顯赫的身家地位，卻既不屬於易北河東岸的容克地主，也不屬於舊普魯士官僚階級。他的父親菲力浦·威斯特華倫 (Christian Heinrich Philipp von Westphalen 1724-1792) 是德國軍事史上的一位聲名赫赫的人物。他在布倫瑞克的斐迪南公爵 (Duke Ferdinand von Braunschweig) 手下擔任過機要秘書。斐廸南公爵曾經率領一支英國出錢僱用的什牌軍，在七年戰爭期間勝利抗擊了野心勃勃的路易十五和龐巴都侯爵夫人 (Marquise de Jeanne Antoinette Poisson Pompadour, 1721-1764)，保衛了德意志西部。菲力浦·威斯特華倫成了公爵的參謀總部的實際首腦，儘管軍中有許多德國將軍和英國將軍。他的功績受到如此的重視，以致英王有意任命他爲全軍的侍從武官長，然而威斯特華倫謝絕了這個建議。他僅僅抑制了自己的市民精神，接受了賜給他的貴族身分；他這樣做，也只是出於那曾經迫使海德爾 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) 和席勒 (Johann Friedrich von Schiller, 1759-1805) 忍受同樣屈辱的同一理由。菲力浦·威斯特華倫之所以委曲求全，是爲了能夠和一位蘇格蘭男爵的

女兒結婚；這位姑娘是到斐廸南公爵的軍中來探望他的姊姊——英國策應軍一位將軍的妻子的。」

❶ 梅林對於菲力浦的介紹，並未完全。一七五六年到一七六三年的「七年戰爭」，一方是奧地利、法國、瑞典、薩克森、俄國和西班牙，另一方是普魯士、英國和葡萄牙。菲力浦的戰功，表現於比林壽森(Bellingshausen)、威廉斯塔爾(Wilhelmsthal)、明登(Minden)各戰役的戰勝。後來他寫了《七年戰爭史》，顯示他的作家天才。由於英國與普同盟，所以英國、英格蘭軍與普軍並肩作戰，許多英政要家屬因此都到德國度假。內有比克威夫(Beckwith)將軍——英漢諾威軍司令官的姪女、皮塔洛(Pitarrow)的燕妮•魏思哈(Jeanie Wishart)愛上菲力浦，並於一七六五年十月十三日在小鎮威塞爾(Wesel)結婚。當時，他四十一歲，她二十三歲。

燕妮•魏思哈的祖先，是蘇格蘭貴族，一個在宗教改革中被處死刑，另一個是革命家❷。梅林說：「這樣的家族傳統，本身就使路德維希•馮•威斯特華倫脫出了貧乏而又驕傲的容克地主和狂妄自大的官僚氛圍。」❸這論斷，不一定是正確的。

菲力浦和燕妮結婚後，生長子斐廸南，二十三歲死；次子亨利希•高爾格(Heinrich George, 1768-1855)，任布倫瑞克公爵(Duke Herzog von Braunschweiger)的輔佐官；三子韓斯(Hans)似乎早死；幼子路德維希(1770-1842)即馬克思的岳父。

路德維希•馮•威斯特華倫男爵(Baron Johann Ludwig von Westphalen)，生於一七七〇年七月十一日，是母親的寵兒，遺傳父親的才能和母親的美貌，但沒有大志。他身材魁梧結實，特別是頭部碩大而英武。他的學識淵博，崇拜古典文化，伊壁鳩魯(Epicurus)的信徒——無神論者、唯物主義者。他從小就以

荷馬(Homer)著作代替「聖經」，通希臘詩歌和哲學，能流利地說英語，讀法、西、義、拉丁、希臘文。一八〇八年他出仕拿破崙弟查洛米(Jerome)的威斯特發里亞(Westphalia)王國，擔任一地區官廳的秘書長。他的兒子斐廸南解釋這出仕是爲家庭的幸福，不能使人滿意，因爲他的家庭不愁衣食，寧可說他是爲自己的理想。當日威斯特發里亞王國有各種改革，逗起他的希望。查洛米的統治，開始時得到中產階級和農民的擁戴，後來由於供給持久戰爭的費用，和不斷的徵兵，引起人民的憎恨。

一八〇九至一八一三年路德維希・馮・威斯特華倫任易北省薩爾茨維傑縣(Salzwedel)縣副縣長，因爲敢對進城的俄軍表示歡迎，觸怒法國人。當該地再落入法國人之手時，達烏(Davout)元帥囚禁他於漢諾威(Hanover)附近吉夫杭(Gifhorn)砲臺。翌年，拿破崙退位，他被同盟國軍釋放。由於這一記錄，一八一四至一八一六年他任普魯士的薩爾茨維傑縣縣長(Landrat)。一八一六年他高陞爲特利爾樞密顧問官。梅林有這解說：「因爲，普魯士國家首相哈登堡(Karl August von Hardenberg, 1750-1822)公爵在初期勵精圖治，認爲應當把一些不懷有容克偏見的精幹人物派到人心依舊嚮往法國的新收復的萊茵省去。」❹就在這一年，他移家特利爾市。

路德維希・馮・威斯特華倫第一妻，舊普魯士貴族女伊麗莎伯・馮・維爾海姆(Elisabeth von Veltheim)，早死於一八〇七年，所生的四個子女，未得他的寵愛：兩女寄養於親戚家，父親只偶然地看她倆。長子斐廸南(Ferdinand, 1799-1876)，先住薩爾茨維傑，長入學校，後與兩妹住在一起。因此，父親的思想對他沒有影響。生活於反動環境中，有傲慢、眼光狹小、偏見的性格❺。梅林對他有這評語：「他是一個典型的官僚和名利之徒。不僅如此，在五十年代的反動時期，當他擔任普魯士國家內務大臣職務的時候，他曾爲了維護最頑固不化的地方容克的封建要求，甚至反對首相曼托伊費爾(Otto Theodor Manteuffel 1805-1882)，而這位首相竟是一個老於世故的官僚。」❻

斐廸南和馬克思夫婦，幾無戚誼可言。馬妻燕妮曾爲祖父的遺稿，和他交涉過[7]。由於政治立場的不同，斐廸南憎惡他的妹妹和妹夫，曾以普魯士內務大臣名義，沒收經燕妮之手秘密寄往德國的革命文件。

路德維希的薪俸，在一八二〇年代初爲一千六百塔勒(Thaler)，此外還有田產的收入和特利爾兩間有家具上等房間月租六至七塔勒。當時每日四餐，全月也不過六至七塔勒。他在特利爾最好的街上有大花園的華麗邸宅。總之，他是有地位有財產的紳士。

當路德維希擔任薩爾茨維傑縣副縣長時，娶加洛琳娜・海伊別里(Caroline Amalie Julie Heubel, 1814-1856)。她是萊茵普魯士小軍官克利斯多夫・海伊別里(Christoph Heubel)的女兒，生得美麗，個性勇敢。由於她的遲婚，將近四十歲才生長女燕妮(Jenny von Westphalen)和男子埃德加(Edgar von Westphalen, 1819-1890)，中間還有一女夭逝。

燕妮・馮・威斯特華倫，一八一四年二月十二日生於薩爾茨維傑，教名是Johanna Bertha Julie Jenny。她有蘇格蘭人的色澤，綠眼睛，深褐色頭髮，漂亮和高貴。由她約二十歲時的畫像看來，她的褐髮辮垂於裸肩（當時流行的髮式，是頭上堆成塔形），闊額、大眼睛、圓顎。她知道怎樣打扮和跳舞，是特利爾的花魁[8]。

儘管出身貴族之家，燕妮對特利爾的社交生活，無大興趣。她所喜愛的，是她父親的圖書室。她喜歡詩，也能寫作，由保留下來的信件，說明她有文學的才能。

埃德加是燕妮的同母弟，他和異母兄斐廸南，有著完全不同的性格。他和馬克思是中學同學，後來支持馬克思的革命活動，並在第一國際文件上留下他的名字[9]。

威斯特華倫是特利爾樞密官，亨利希・馬克思是同城的律師，兩人有很好的交誼，亨利希喜回憶

威斯特華倫引他注意聖西蒙的教義。為著他是康德(Immanuel Kant)派，依恩格斯(F. Engels)的話：德社會主義者不僅繼承聖西蒙、傅利葉和歐文(Robert Owen)，還繼承康德、費希特(Johann Gottlieb Fichte)和黑格爾，所以易於接受聖西蒙的思想，使亨利希和威斯特華倫的交誼更佳了。老馬克思女索菲亞，是威斯特華倫長女燕妮的好友，鄰居的兩家，有親密的往來。梅林如此說：「馬克思律師正是同這些（地方）官吏交往，跟他們保持事務關係和社會關係的。在這種結交當中，特別有一項結交對於卡爾・馬克思的生活起過決定性作用，這就是把馬克思家同樞密顧問官威斯特華倫家聯繫起來的鄰誼。」❿事實上，這兩家家長同是特利爾的開明思想者。

特利爾紳士們有法軍佔領期成立的「文藝同樂會」(Literarise Kasino-Gesellschaft)，是當地社交的中心。任何受過教育的人，不分職業或地位都可參加。它是進城時就可見到的大建築物。還有政治性俱樂部「有用研究社」(Gesellschaft Für Nützliche Forschung)，本是探究特利爾過去歷史的團體，成立於一八〇二年。創辦者之一是特利爾市立弗里德里希・威廉中學(Friederich Wilhelm Gymnsium)校長胃俄・威登巴赫(Hugo Wyttenbach)。亨利希・馬克思既是「文藝同樂會」的重要會員，又是「有用研究社」的會員。

兩層樓同樂會大廳，有圖書室。客廳內有法、德重要的報紙，供會員喝咖啡、飲酒和玩牌。樓上大廳，專供高貴客人舉行慶祝會和宴會，或大人物和大商號舉行紀念會。樓下大廳，有舞臺和講壇，隨時可以舉行音樂會或發表公務演講。

一八三四年一月十二日，「有用研究社」舉行宴會歡迎萊茵省議會的新選議員。當時，像這樣的宴會在南德盛行，目的是要求憲法。普魯士官吏對這種會並不重視，到發現被邀請的省議員是有自由主義傾向的瓦爾登奈里(Victor Valdenaire，地主)、凱西爾(J. Kaiser)和摩爾(L. Mohr)而排除特利爾貴族代表韓德爾(Handel)時頗為不安。這次宴會的主要組織者之一，就是亨利希・馬克思。他在席上舉杯祝賀省議

員們，並講話。他恭維普魯士王弗里德里希・威廉三世(Friedrich Wilhelm III)給人民的第一次代表機構，並以為：「我們滿懷信心遠望平靜的未來，因為它操於尊敬的和正直的國王之手。國王的高貴之心常是開朗的和滿足他的人民之公正的和合理的要求。」就言詞而言，該是忠誠臣民的話，可是弗里德里希・威廉三世未曾履行拿破崙佔領期間關於改革的諾言，而且監獄中擠滿爭取自由的人，所以，在座的政府偵探認為亨利希・馬克思諷刺當局。同時，柏林的極反動派，日夜亟謀解散萊茵省議會，或者縮小它的權力，聽了恭維國王批准成立省議會的話，以為那是反對他們正要壓迫它的計劃。當地官吏鑑於可能有的政治危機，改變過去的作風，把這件事報告柏林。特利爾報紙不准發表這件事，科倫和科布連茨却有詳細的報導；甚至於巴黎左派機關報《憲法》也恭維特利爾人民的宴會和發表「最自由目的」的勇敢。司法大臣坎辟茨(Kamptz)有這憤怒的話：「他們幻想自己不是省議會的議員，而是人民的代表，由之接受公民的皇冠。」

一月二十日「文藝同樂會」舉行成立紀念會，大家酒醉狂歡，用法語唱「馬賽曲」。依官吏的報告，內有亨利希・馬克思。所有官僚機構動員：皇太子弗里德里希・威廉寫憤怒信給市長，斥那種歌是「可憎恨的，是崇拜古代和近代的不忠」。他還向父王做詳細的報告。於是，參加同學會的文武官吏辭職，同樂會先受警察監督，後來改組[11]。自那時起老馬克思被列為不穩人物。十六歲的馬克思不會不知道這件事。

老馬克思這種自由主義的思想，給他的兒子卡爾以很大的影響。也由於這個原因，卡爾尊敬他的父親。看愛琳娜・馬克思的《關於青年馬克思的信》中的回憶：

> 馬克思十分懷念自己的父親。他經常滔滔不絕地談他的父親，並把他那用老式銀板照像法照

的像片帶在身邊。但是，不相識的人他是不願意給他們看的。因爲他說，像片不像本人。……他父親的像片、我母親裝在鏡框裏的舊像片以及我姊姊燕妮的小照，他都帶在身邊。馬克思死的時候，這些照片仍在他的衣袋裏。恩格斯把它們和馬克思一起裝入棺材⑫。

由於老馬克思和威斯特華倫友好，年輕的卡爾把這個有自由思想的官吏的家庭作爲自己的第二家庭。梅林如此說：

「他跟老威斯特華倫學會了閱讀荷馬和威・莎士比亞(William Shakespeare)的著作，這兩位作家後來成了他終生喜愛的詩人。威斯特華倫家的孩子們，成了他的遊戲伙伴，而燕妮・馮・威斯特華倫後來作了他的終生伴侶。」⑬

事實上，威斯特華倫是馬克思的良師。他常帶馬克思散步，談政治、歷史和文學。他除了背誦荷馬和莎士比亞的作品，還談到特利爾流行之聖西蒙的學說，也許馬克思的社會主義第一個教師，就是這位普魯士老貴族。一般馬克思的傳記家都相信：跟威斯特華倫散步，對馬克思的精神生活有極大的啓示。就由於這一原因，馬克思尊威斯特華倫爲「我的敬愛的父親般的朋友」，並以「子弟的崇敬之意」⑭報答他。又在這個家中，馬克思「獲得了他父母的家所不能給他而學校更不能給他的精神食糧」⑮。

## 註釋

❶《馬克思傳》第一三頁。

❷佩恩的《馬克思傳》說：燕妮・魏思哈的遠祖是阿爾蓋里伯爵(Earl of Argyle)和安古斯伯爵(Earl of Angus)。她是阿爾蓋

里第八伯爵和第一侯爵阿契波德・肯貝爾(Archibald Campbell)的後代，他因謀叛罪被查理二世殺頭。但最近發現燕妮・魏思哈的遠祖，不是第八伯爵，而是第二伯爵，他於一五一三年（九月九日——稼）戰死於福洛登(Floden)戰役。她是他的次子斯頡普尼的阿契波德・肯背爾(Archibald Campbell of Skipnish)的後代。在那時，次子不能承襲爵位，但他的後人卻分給小領地。燕妮母親（尼古拉也夫斯基著《馬克思傳》說是祖母，第二四頁）名與契德的安・肯貝爾(Ann Campbell of Orchard)，父親名喬治・魏思哈牧師博士(Reverend Dr. George Wishart)。魏思哈家族是蘇格蘭教會著名的家族，代出牧師。他們的旁系家族中有宗教改革家喬治・魏思哈，於一五四七年在愛丁堡堡壘中活活燒死（第二六至二七頁）。

佩恩的記述，似乎有錯。殺死肯貝爾的，不是查理二世，而是詹姆斯二世(James II)，見蘭其爾(W. L. Langer)著《世界史百科全書》(*An Encyclopedia of World History*)。他因反叛被捕殺於一六八五年六月三十日。梅林的《馬克思傳》也說是詹姆斯二世時的阿契波德・阿爾蓋里伯爵。

謝列布里雅柯娃的《馬克思的青年時代》，對於阿爾蓋里有較詳細的敘述。她說：小阿契波德・阿爾蓋里的父親，是克倫威爾戰友，希望在兒子身上培養清教徒軍隊的統帥的精神。革命失敗，查理二世殺了他的父親，沒收他的領土。好色之徒和意志薄弱的小阿契波德，當非常厭倦禱告和蘇格蘭的寂寞生活時，就到倫敦，脫下清教徒的黑衣，穿上重登王位之斯圖亞特的僕役所穿的綉花背心。爲著醉心宮廷的遊樂，和受國王答應發還財產的諾言的引誘，他宣誓效忠英國王室。他在倫敦過了二十年榮華富貴的生活，以揮霍、酗酒、決鬥和在遠方旅行中冒險事迹而著名。一六八一年，他失歡於約克公爵，並受人誹謗，被法庭判死刑。但是，朋友們卻幫助他脫走。他開始生活的轉變，深居簡出，篤信宗教，剃去鬈曲的頭髮，穿上僧侶衣服，腰間掛著刺劍。當詹姆斯二世許他回來時，他經過倫敦，在愛丁堡登岸，不久就領導反政府的鬥爭。「蘇格蘭的叛逆者承認兒子是復活過來的父親，而父親的名字還是起義的象徵。在對英吉利作戰的時候，阿爾蓋里是聞名的勇敢的統帥，但是蘇格蘭卻不能戰勝強大的鄰人。阿契波德後來被俘，一六八五年處死在愛丁堡的廣場上。」（第四三〇頁）。

燕妮是喬治・魏思哈第五女，她的曾祖父威廉・魏思哈隨奧蘭茲(Orange)到英格蘭，威廉弟詹姆斯・魏思哈(James Wishart)

是著名海軍大將。

❸《馬克思傳》第一三頁。

❹《馬克思傳》第一四頁。

❺尼古拉耶夫斯基著《馬克思傳》二六頁。

❻《馬克思傳》第一四頁。斐迪南得普王弗里德里希·威廉四世的信任。

❼一八五五年三月八日，馬克思函恩格斯說：「我們昨天接到報告，妻九十歲伯父死了，是一大快事。因此，我的岳母每年省了二百達列的款稅，妻大約將得到一百鎊；……對布倫瑞克公爵關於七年戰爭的文稿，老沙綸和斯特(Scharnhorst)已經願出巨大的數目，這問題也會得到解決。妻對於她的哥哥可能企圖把這東西作爲贈品獻給他的『最仁愛者』，立即提出抗議。普魯士國家可用現金取得這種東西，但不能用別的方法。」燕妮的伯父，就是亨利希·高爾格·威斯特華倫。約在同年三月十日前後，燕妮給恩格斯的信中，對上面的事，說得更明白。她說：「我爲著小小的遺產事件，此刻正和內務大臣辦交涉。您會記得，在我伯父的遺物中有祖父——布倫瑞克公爵的陸軍大臣——的一批信件和文稿。文稿含有七年戰爭的戰史材料，普魯士國家已由沙綸和斯特先生居間，向我父親商議收購。現在我的哥哥出來了，在遺產事件的清單末尾載有下列奇怪的幾行：關於我出的書籍，國務大臣先生出於『孝思』，特以十達列承受過去。內中較差的一部分，他在布倫瑞克以十一達列拍賣了，較有價值的部分，不經過諮詢，估價十達列，自行承受，因爲孝思，對我減去由布倫瑞克到柏林的運輸費用。好奇怪的孝思？……他更令管理人佛羅稜倫耳寫道：『除書籍外，還有大量的著作，內中也有已故的蘭德羅斯特·馮·威斯特華倫(Landdrost von Westphalen)的許多手稿，一部分的內容爲戰爭史。不過此項戰爭史一般都有極大的漏洞和缺點，沒有表現文學上的趣味。所以，他們……以爲用一種突擊的手段，便可據爲己有。』我有強烈的猜想，哥哥在他的愛國熱忱中，馬上將文稿送給國家了。」她表示要向哥哥抗議，和提出財產的要求。(李季譯《馬克思恩格斯通信集》第二卷第九七至一〇〇頁)。

❽李季在《馬克思傳》中，引《詩經》的「手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蠐，齒如瓠犀，螓首蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮」（第四一頁）形容她，似過於阿諛。一八六三年馬克思在特利爾料理母葬，曾寫信給燕妮說：「我每日去遊威斯特華倫舊宅，在羅馬街使我覺得比羅馬一切古蹟更有趣味，因爲此處使我回想到少年歡樂的時期，因爲它曾保藏過我最珍貴的東西。此外，每天到處都有人這樣問我：特利爾最美的姑娘、舞會的皇后到那兒去了。當一個做丈夫的知道自己的妻子仍被全城的人看做一個傾國傾城的公主時，該有多麼高興喲！」接這封信的人，是六個孩子的母親。

❾他是民主主義者，過著花花少爺的生活。他的中學畢業筆試「一個青年對於職業選擇的考察」，發表了和馬克思完全不同的思想。他以爲：人要把生活和世界作爲演戲的舞臺，自己扮演一個適當的角色。可是，他的生活方式，不能表現他是一位好演員。一八六五年五月二十日馬克思寫信給恩格斯，如此說埃德加：他「再來，自然使我們十分驚訝。他完全是我心目中的那個傢伙，而他的職業也不出乎我意料之外。他不能始終爲加里波底(Garibaldi, 1807-1882)的助手，眞是可惜。他對加里波底本來可以很相合的。但這可憐的鬼東西還十分軟弱。他留在這裏，將比較長久，在這個機會中，你對於我的酒窖的再生產如有幫助，便做了一件好工作。」他在同信末又附啓道：「這個埃德加除自己外從沒有榨取過別人，而且始終是嚴格意義上的工人，卻替奴隸主作戰到底，並且是一種挨餓的戰爭，這是命運一種最特別的諷刺。同樣，兩個內弟都因美國的戰事一時破產了。」

六月二十四日，馬克思寫信給恩格斯又說到埃德加：他「已經完全復原了。是一個奇怪的乖僻的人，在事實上，一切都以豐食美服爲中心：自私自利和一隻狗或一隻貓一樣，但是，是個性情和善的人。他的腦袋也已經開始表現某種活動。」七月三十一日，馬克思給恩格斯信中說埃德加是他家「十分耗費的客人，而且似乎絕不願意離去。」以後，埃德加生了一場病，到十一月十三日恩格斯寫信問馬氏：「埃德加走了嗎？」沒有得到回答。

上面的事實，說明埃德加是一個浪漫者，否則，他可以充當加里波底麾下的一位小英雄。他流浪美國和墨西哥，再由美返歐，就食於馬克思家！燕妮是亡命者的親切招待者，對於自己胞弟卻有煩言。後來，埃德加離馬家，一時斷絕音訊。

❿梅林著《馬克思和恩格斯是科學共產主義創始人》，何清新譯，一九六二年三聯書店版第四頁。按該書即梅林著《德國社會民主黨史》第一卷一部份。

⓫《馬克思年譜》第三頁。參克列蘭的《馬克思主義以前的馬克思》與尼古拉耶夫著作的說法不同，以爲第二次集會在第一次會後兩週。老馬克思未出席，因爲他不是親法者，而且憎惡拿破崙（第三一頁）。

⓬《回憶馬克思恩格斯》，一九五七年人民出版社第二九三頁。

⓭《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創始人》第四頁。

⓮這是馬克思在他的「博士論文」的獻詞。

⓯梅林著《馬克思傳》第一四頁。

# 第四章
# 弗里德里希·威廉中學

一八三〇年十月，卡爾·馬克思入特利爾弗里德里希·威廉中學。它原是耶穌會創辦的學校。前選帝侯文西斯拉烏司 (Clement Wincestas)，在被法軍趕走前，爲輸入啓蒙運動的自由主義精神，企圖以康德觀點調和信仰與理性，以及不滿教士的無知，把它改爲小神學院。當法軍佔領期間，它的教育水準極低。到萊茵省併入普魯士，它改組爲「弗里德里希·威廉中學」。該校校長囂俄·威登巴赫是一位學者、歷史學家、考古學家兼人文主義者，精通康德哲學，曾給歌德 (Wolfgang V. Gothe) 以良好印象。他是馬克思父親的朋友，兩人都是愛好自由者。他以自由的、四海爲家的精神教導學生，與普魯士公立中學流行的教育方針不同。每年歡送升學大學畢業生時，他總如此教導他們：「一位教師不能改變童子的個性，但能夠阻撓它和幫助他，削弱它和發展它。」他從未曾說當日流行的關於效忠皇室、虔信教會的訓詞❶。正由於這事實，「在特利爾，人們都說威登巴赫是雅各賓黨人。這一傳說，使老校長成爲許多學生心目中的英雄，但也搞壞了他給普魯士上司的印象。流行著一種難以澄清的謠言，說可敬的校長組織過革命集會，甚至扮演過拜倒在智慧女神脚下的諷喻神的角色。而智慧女神指的是摩塞爾地方一個漂亮的農婦。……威登巴赫的敵人的代表，城裏的教士們對他很不滿，甚至對他的無神論也責難起來。」❷

一八三〇年前，普魯士官吏爲執行爭取新合併區人民的政策，對於威登巴赫的言行，假裝閉著眼睛。一八三二年發生漢巴哈(Hambach)示威大遊行，情勢一變。這件事的經過是這樣的。

法國大革命後，法軍佔領南德若干地區。到拿破崙垮臺，那些地區，有的改屬普魯士，如馬克思的生長地特利爾；有的改屬巴伐利亞(Bavaria)，如帕拉汀尼特(Palatinate)。當一八三〇年七月法國發生革命時，素受法國大革命影響的地區，多發生響應的暴動。不滿帕拉汀尼特反動統治的自由主義知識分子，如律師和作家，於一八三二年在威爾夫(Wirth)和蔡朋普菲費爾(Ziebenpfeifer)領導下，在漢巴哈舉行大慶祝。許多煽動家發表演說，內有著名文學家白爾尼(Karl Ludwig Börne)。他們宣稱：德國有自由、統一的必要。還有二十三歲此後在社會主義運動史中佔重要地位的貝克爾(Johann Philip Becker)號召大家不要空言，應準備武裝暴動。這個叫做「漢巴哈慶祝會」，引起德國各邦統治者的驚惶。他們開始監視所有自由主義者。在柏林設立「鎮壓政治危險集團」機構，指令注意特利爾自由派等的活動。薩爾布普肯(Saarbrücken)縣行政首長施那比爾(Schnabel)熱心地派偵探諾爾(Nohl)偵查特利爾「政治危險」家們的活動。諾爾的報告，每週經施那比爾送往柏林。依它，醫生、手工匠、旅店主、官吏、甚至行政區主席的夫人，無一不是煽動家和雅各賓。科布連茨學校委員會曾保衛它的被誹謗同人，但效果不大。怕事的地方官，承認中學教職員內有一部分言論不對的人們，給學生以「不良的」影響。敎馬克思自然科學和數學的施特寧格(Johann Steiniger)被指：有「唱反調的個性」和有唯物論與無神論的思想；敎希伯萊語的敎員，被控參加唱革命歌。對於學生的行動，也有關於校規不嚴的報告。它說：遲到夜半還有學生坐在酒店中，更壞的是他們之間流傳違禁的文件，曾找到一份漢巴哈大會演講詞。一八三四年，發現學生中確寫有政治傾向的詩，有一人因之被捕，關於牢中數月。計由一八三三至一八三五年，有關弗里德里希・威廉中學的報告有十二件。

柏林當局自「漢巴哈慶祝會」事件後，十分注意特利爾的情況。在這一嚴重政治氣氛中，科布連茨學校委員會和特利爾官吏，當然嚴厲地注意威登巴赫們的言行，檢核偵探的報告。後來證明：關於教師們言行的報告，過於誇大。學生中確有「不好的精神」，但沒有反對官方的證據。因此，威登巴赫留職，但派拉丁文教師、反動的洛爾司(Vitus Loehrs)爲同校長，主管校規。當洛爾司任命時，馬克思正畢業。依常規，升學大學的畢業生該向他們的教師辭行，憎惡洛爾司的馬克思未對洛氏說「再會」。恐怕影響兒子前途的老馬克思，特地騙不滿的洛氏說：「我曾同卡爾到貴處，恰您不在。」❸

馬克思同學有五分之四爲天主教徒，多是中產階級下層工匠和農民的兒子❹。依愛琳娜的話，同學多怕馬克思諷刺詩的攻擊❺。除了他的未來小舅子埃德加·馮·威斯特華倫，沒有一個同學和他有持久的友誼。

依卡爾同學弗里茨·什列伊格留下來的日記，他如此地記弗里德里希·威廉中學的情況：

「五年來，我每天早晨走到耶穌會士街上，都希望看到學校被燒成廢墟。不要以爲這是出於惡意，不是的，我厭煩了那些單調無味的科學。然而，這些年我却因此獲得了獎勵，引起同班學友的嫉妒。……我們學習拉丁文每週至少十二小時，數學也不輕鬆。在幾何學課堂上，我們的『歐幾里德』教給我們他自己背得爛熟的定理，我們都必須弄懂，不然就得準備挨揍，這位可敬的教師把我們的詢問看作是對他的侮辱。波羅斯托菲利亞·格羅斯曼牧師毫無趣味地講解著高尚但却不可理解的學科，比如，關於我們的靈魂不死。牧師的嘴巴喋喋不休地那套深奧莫測的道理灌進我們的耳朵，我們就得按時準備這種無聊的論文。……

善於權衡輕重和有自持力是我性格中固有的素質。再見吧，淒涼的知識廟宇——中學，和它

的祭司們——荷馬、修昔的底斯、怡然自得的約翰．索福克勒斯(Sophocles)、考納、馬布利和孟德斯鳩。」[6]

這是畢業時的日記。由它，可推想學校教學的實況。這個畢業班的學生，除了十五歲的埃德加、十七歲的馬克思等四人，其他早超過十九歲甚至二十歲，最大一個學生已滿二十六歲。年輕的馬克思，在中學第一年級就以極端調皮出名。「他靈活好動，玩的辦法很多，能講許許多多的離奇故事，經常使得迂腐的、智力衰退的教師們大傷腦筋，甚至束手無策。」[7]

校長兼歷史教員威登巴赫喜歡馬克思，但未曾預見到這個學生有遠大的未來。他對馬克思有這批評：「第一、書法太壞；古代語教員經常說他字迹潦草。第二、有非常錯誤和非常有害的習慣；他思考問題時，喜歡鑽牛角尖，說話時特別喜歡追根究柢，這往往使人思想紊亂。」[8]

一八三五年馬克思肄業期滿。八月十日至十六日，舉行筆試；九月二十一至二十三日舉行口試；九月二十四日接受畢業證書[9]。

馬克思的考試，「將鶴拉茲(Horaz，羅馬詩人)的一首短詩、李維阿斯(Livius，羅馬歷史家)的一章書、《伊利亞特》(*Ilias*，荷馬的名著之一)的幾首詩，以及修昔的底斯(Thucydides，雅典歷史家)的一章書，由原文譯成德文，都譯得很好。可是在歷史的口試中，他要對於塞維都斯．托里亞斯(Servitus Tulleus，羅馬古傳中第六王)的國家制度，以及第五次十字軍和君士坦丁堡的克服等事加以說明，就十分對答得來。」[10]

馬克思的筆試，是三個題目。

第一作文題：「一個青年對於職業選擇的考察」。他如此寫：

「大自然本身給動物確定了他應該遵循的活動範圍，他靜靜地在這個範圍內動作，不打算越

出這個範圍，甚至決不懷疑還有另一個範圍。上帝也給人指出了共同的目標，要使人類和自己高尚起來，但是祂却讓人自己去尋找可以達到這個目標的手段；祂使人在社會中選擇他最適合的工作，通過這種工作，他可以最好地提高自己並使社會進步。

這種選擇，是人超越其他生物的大特權，但在同時，這動作可以毀滅人的一生，破壞所有他的計劃，並使他不幸。因此，一位開始幹事業的青年人，如他不願把自己最關切的事讓給機會，那他自然把這嚴重的選擇，視爲他的最重要責任。

每個人都有一個目的，它顯示偉大性——至少對他本身是偉大的，又當他內心深處確信那偉大性時，就宣佈它的偉大；因爲上帝永不會離開人而不給他以指導(Öhne Führer)；上帝的聲音是溫柔的，但確是確定的。

可是，這聲音容易消失。又我們所想的鼓勵，可在極短促間產生，也許在另轉瞬間又被破壞。也許我們的幻想被激起，我們的情感被鼓動，幻影在我們眼前移轉，我們輕率地趨向衝動的直覺所假定的目標，幻想那是上帝指示給我們的。但我們的滿腔熱情即刻失望，我們目擊我們全部的存在被毀壞了。

因此，我們必須鄭重地自問：我們是否眞受選擇一種職業的鼓舞？我們的內心是否同意它，或者那鼓舞是不是欺騙，和我們自以爲上帝的感召，是否自欺。除了找覓我們鼓舞的來源，我們怎能認別呢？

每宗事都有閃爍，閃爍引起虛榮心，而虛榮心易成鼓動，或者我們以爲是鼓動。受野心憤怒引誘的人，理性也控制不住。他受憤怒驅使輕率地趨向衝動直覺的假定，他不再選擇他的終身職業了，而決定選擇的却是機會和錯覺。

我們因此不能有燦爛前途的職業。否則，在接連長時間內不會疲倦，不會抑壓我們的熱忱，或沮喪我們的意志。馬上見到我們的志願不能達到，我們的理想不能滿足。我們就怨天尤人。

但是，一個人突然愛上一種特殊職業，並不僅僅是由於虛榮心的緣故，恰恰相反，我們自己用幻想把職業美化起來，這種幻想使職業變成人生所能夠得到的無上幸福。我們並沒有仔細分析它，沒有衡量它的全部輕重和它使我們擔承的偉大義務。我們只是從遠處來觀察它，而遙遠的距離是會使人發生錯覺的。

在這方面，我們不能依靠自己的理智。豐富的經驗和深入的觀察，都無助於我們的理智。我們可能爲感情所惑，由於幻想過去過多而誤入迷途。但是，我們的眼光應該矚望何方呢？當我們喪失理智的時候，又有什麼人來挽救我們呢？

我們的心告示我們說，能夠挽救我們的就是父母，因爲他們已經久歷滄桑，他們對人世辛酸已經有了深深的體驗。

如果我們通過冷靜的研究，衡量了它的全部輕重，了解到它的一切困難之後，我們仍然對它戀戀不捨，我們仍然想愛這種職業，認爲自己適合於它，到那時候，我們才能選擇它，到那時候，我們才不受興趣的欺騙，才不致因爲匆忙而誤入迷途。

但是，**我們並不總是能夠選擇我們自認爲適合的職業；我們在社會上的關係還在我們能夠對它們發生決定性影響之前，就已經在某種程度上被規定了。**

我們的體力常是一種威脅的障礙，可是任何人都不敢輕視它的權威。

當然，我們能夠做超過體力的工作，可是這樣做，我們跌得更快。那時我們冒險在廢墟之上建造房子，我們的全部生活不幸地處於智力和體力兩原則的鬥爭中。一個人如不能寧靜地應付這

鬥爭，他怎能對抗生活的激情勸請？只有寧靜，才能產生偉大的和良好的事業。寧靜是繁殖成熟之果的唯一土壤。

由於體力不適於我們的職業，工作就不會久長，更少愉快，但也有這思想不斷在我們的腦中發生，那就是爲責任而犧牲我們的幸福，雖然我們體弱卻堅強地幹下去。如果我們選了我們才能不足勝任的職業，那我們就永遠不會幹得使人滿意，我們即刻羞恥地承認自己的無能，並對自己說：我們是無用的人，是不能完成社會所要求工作的成員。這最必然的後果，是自己輕視自己。還有什麼比這更痛苦的感受呢？還有什麼比不能接受外界給予禮物的難堪呢？自輕是一條蛇，永久的咬人的胸，吸出心的活血，並和厭惡人類的和失望的毒混在一起。

如果我們不量力地選擇職業，經過細心的檢討，就會發現我們犯了錯誤，對自己報仇，縱使外界不以我們爲恥，而在我們內心引起的可怕的痛苦，更甚於外界的譴責。

當我們估計每件事，又當我們的生活條件允許我們選擇任何職業時，那我們要選保證我們最大尊嚴的職業。這尊嚴本於我們完全深信是眞誠的理想，允許我們爲人類服務的最大範圍，和我們自己更接近一般的目標。就對那目標的關係而言，每一職業不過是接近完善的一個手段而已。尊嚴抬高了人，使他的工作，他的一切熱望，都是最高貴的，許他超於羣衆之上，並受羣衆的讚美。

只有尊嚴性的職業，使我們不表現爲勞役的工具，而是在我們的行業中表現爲獨立的創造性。只有尊嚴性的職業，不受譴責，縱使那譴責只是外表的。這種職業是最好的人以高貴的自尊心接受的。最有保證的職業，不常是最高尚的職業，但卻是最可以選擇的。

沒有尊嚴性保證的職業就貶低我們，這恰和我們選擇後來證明是受假的理想誘惑的職業一

樣。到這時候，我們發現自欺。補救自欺的辦法是沒有的。

任何未與人的生活融合的職業，只屬於抽象眞理的職業，對於原則還未形成、信心未堅定的青年，是最危險的。可是在同時他們把那些抽象眞理深藏於胸中，爲它們而犧牲生命，爲所接受的理想而奮鬥，似乎是最高傲的。

所以那些有職業的人們是幸福的，但過於草率地接受那目標，沒有經過熟慮，在短促期內會被毀滅的。

另一方面，我們的理想是高貴的意見，我們依它而選擇職業，那使我們在社會上有高貴的地位。它擴大我們的尊嚴性，我們就不動搖地幹下去。

選擇認爲高貴的職業，應謹愼地避免使自己不適合，因此，他要有高貴的行動；因爲他在社會中的地位是高貴的。

在選擇職業時，**我們應當以人類的福利和個人的理想爲主要指針**。我們不應當認爲這兩種利益之間可能發生對立性的衝突，不應當認爲一種利益必須消滅另一種利益，因爲人生來就是這樣安排的：他只有爲了社會進步和同時代人的福利而努力，才能夠使自己完善起來。

假如他只爲自己而勞作，當然，他可能變成著名的學者、大哲學家或是卓越的詩人，然而他永遠不能成爲盡善盡美的、眞正偉大的人物。

**歷史認爲那些專爲公共謀福利從而自己也高尙起來的人物、是偉大的。經驗證明，能使大多數人得到幸福的人，他本身也是最幸福的；宗教也教導我們說，大家努力實現的理想是爲人類而犧牲自己——有誰能否認這一類的箴言呢？**

如果我們選擇一種能夠對人類作最大貢獻的終身職業，那麼，我們就不會感到負擔太重，因

爲這是爲一切人而犧牲；到那時候，我們所得到的將不是微少的、可憐的、自私的快樂，我們的幸福屬於億萬人民。我們的事業是沒沒無聞的，然而，它卻是經常不斷起作用的，而在我們的遺骸上，將會灑下崇高人們的熱情眼淚。

馬克思」⑪

十七歲的中學生，有那樣的抱負：「選擇一種能夠對人類作最大貢獻的職業」，那是少有的。閱這篇文章的校長，寫了這評語：

「相當好。作業的優點是理想豐富，敍述井井有條。不過，一般說來，作者在這裏也表現出了他愛犯的錯誤，總是用一些文雅的借喻語。所以文中很多標出的地方缺乏必要的清晰和明確的表達；不僅常常在個別語句上，而且也在整篇的長複合句中，表現都不夠標準。

威登巴赫」⑫

對這篇作文，馬克思主義者們有各種的讚詞：

一九一八年三月脫稿的梅林著《馬克思傳》，對這篇作文，引內中最有意義的這段話：「我們並不總是能夠選擇我們自認爲適合的職業；我們在社會上的關係，還在我們能夠對它們發生決定性的影響之前，就已經在某種程度上被規定了。」做這論斷：「可見，還在少年馬克思的頭腦中，就已閃現著一種思想的火花，這種思想的全面發揮就是他在成年時期的不朽貢獻。」⑬

一九一九年布爾什維克政權成立「社會主義學院」，梁贊諾夫講馬克思和恩格斯的生史，後集成一書題名《馬克思和恩格斯的生平和工作》(*Karl Marx and Friedrich Engels——An Introduction to Their Lives and Work*)。這部書是梅林著作出版後關於馬、恩的著名傳記。他在該書中，對前述馬克思作文如此說：

「他由特殊的觀點論述這題目。他先證明職業沒有自由的選擇，人生後的環境早決定他的選擇，因此它們鑄成他的世界觀(Weltanschauung)。這兒人可以見到『歷史唯物主義觀』的種子。」[14]

自梁贊諾夫揭示：馬克思的選擇職業作文，含有歷史唯物主義觀的種子後，有一些馬克思主義者附和。如柯弩(August Cornu)在一九三四年名作《馬克思和恩格斯》(*Karl Marx et Friedrich Engels, Leur Vie et Deuvre*)中也說：「這是馬克思第一次強調社會關係在決定人的生活中的作用。」[15]還有列文‧陶爾施(E. Lewin Dorsch)在《青年馬克思》(*Der Jung Marx*)中更誇大地說：「在這短短幾句中，喚醒歷史唯物主義，和第一次張開它的眼睛。它是一道光線，逐年增大，到最後，它發出使人目眩的明亮。」[16]

尼古拉也夫斯基(Boris Nicolaievsky)和馬因增‧赫爾芬(Otto Maenchen-Helfen)在著作中從另一角度指出：為人類幸福而犧牲自己的觀點，是當日亡命國外之革命家們對青年的要求。他們說：「準備犧牲你自己。為著人類，放棄自己的幸福。」這一點成為馬克思終生的基本格言。馬克思的女婿保爾‧拉法格(Paul Lafarque)也說「為人類而工作」是馬氏喜愛的座右銘[17]。

格奧爾格‧門德(Georg Mende)另有論說：

「馬克思是懷著激動的情緒來寫這篇論文的，但不是不愉快地用浮華的詞藻寫的。尋求問題的解釋的努力，也和感情一樣地強烈。對這一題目的論述，直率地表現了一種深刻的道德的嚴肅性，表現了一種個人的感動。」

十七歲的中學生，有那樣的思想，確不容易，但是門德的譽詞，也許說得過分。他又指出：第一段中關於「自然」和「上帝」的話，是「資產階級啓蒙運動的自然神論，馬克思在家庭裏和學校中把

它接受了過來，又拿它來認識一定的問題。」他又說：「這裏所表現的思想，其高度是以資產階級啓蒙運動的傳統來衡量的，但却又越出了啓蒙運動的範圍之外。此外，敍述問題的原文，在結構上內容和語調也不那麼切合。這裏有一個問題沒有解決，因而就有一個彆扭，而尙未確定自己生活道路的少年人、少年馬克思以嚴肅的熱情希望爾後的職業鍛鍊中取消這一個彆扭。這時他完全明白了，個人的人與社會是結合在一起的。而它們的確實關係，他當然還一點也不知道怎樣說出來。」門德還指出：馬克思所說：「我們並不總是能夠選擇自認爲合適的職業，我們在社會上的關係，還在我們能夠對它們發生決定性的影響之前，就已經在某種程度上被規定了。」那是他「終生不倦追尋的概念。」⑱

佩恩(Robert Payne)有另一評語。他說：「〈一個青年對於職業選擇的考察〉，表示一個強有力思想的衝動。他自己想到他對世界和對上帝的應有義務，又本己意說著。數個月後，他的世界中的上帝失踪了，而且永久地遠離它，但那年輕的理想主義仍舊存在。我們不會理解馬克思，除非我們知道當他充當革命家時，他在實行他青年期作文的訓諭，因爲他感到他所選擇的終生職業，是最好地造福人類。」⑲

歷史家又是俄共史家卡爾(E. H. Carr)也說：「誇張的修詞，和害羞地假託基督情感的幻想，作爲自我犧牲的理想，如果曾重讀他少年期天眞的文字，會引起成熟期馬克思的赧顏。這些事，在他年老期，被他的哲學所排斥。但它在他的自輕生活中，佔有地位；又馬克思的性格，雖然不是他的深信，却反映出他已養成嚴格紀律的傳統，自我克己和爲大衆服務。」⑳

麥克列蘭有這公平的論斷：「人類活動繼續地受已形成環境的限制，至少是早自啓蒙運動和百科全書派就有的觀念。如果十七歲學生的腦中，已有歷史唯物主義的種子，那確值驚訝。……認爲在他早年寫作中，馬克思提出他後日去答覆的問題，那是錯誤的。把青年馬克思的發展，視爲趨向一定目

標的過程，那是把它們漸次提及的觀點，作爲單一的誤解了它的各階段。……後面的各句，說到體力和心智缺點，表示馬克思只指：當選擇一個職業時，人該顧到自己的環境。」㉑

公平而論，馬克思的作文所表現的思想，多是啓蒙運動時期人文主義的觀念。強調個人和社會的相互關係，盧騷在《愛彌兒》(*Emill*)中早有了。這些見解，可能受威斯特華倫的影響。無需說，馬克思提出這問題，確是他終生從事解答的。

馬克思筆試的第二個題目，是「奧古斯都凱撒的統治可算做羅馬共和國較幸福的時代嗎？」馬克思這篇作文，是用拉丁文寫的。他所討論的奧古斯都·凱撒(Augustus Caesar)統治，對現代歷史家們難發生興趣；但在馬克思當中學生時代，羅馬史是每個學生必修的。他們對羅馬史的熟悉，要超過自己國家的歷史。羅馬人的思想，羅馬人的言行，羅馬人對政府的觀念，對當時人們有很大的影響。處那一環境中，要學生論述羅馬各時代人民的幸福，是該有的問題。

馬克思作文的內容如下：

「要知道奧古斯都時代情況人，他腦中有許多作爲判斷根據的事：首先，和羅馬史其他時代對比。因爲你能指出奧古斯都時代類似其他稱爲幸福的時代，但不似按照當代人的和較近的評論家的評斷：道德變得更壞，國家分裂，甚至受戰爭失敗的痛苦，由這些論斷，就可對奧古斯都時代做出結論。第二個提出的問題是：舊代人對該時代人怎樣說？和外國人對那帝國有何想法？它們懼怕它或者輕視它，最後，那時代的藝術和文學究竟是怎樣？

無需冗長的贅述，我把奧古斯都時代和在他以前最好的各時代對比。那些時代，由人民道德簡單，尚武，以及官吏和人民的不自私而幸福。又在那時代，下意大利地區被侵服。我又把奧古

斯都時代和尼祿(Nero)時代對比，那是沒有比後者更壞了。

羅馬人遠在奔匿戰爭(Punic Wars)以前時期，是沒有從事藝術的時間。那時學問受最少的尊重，最重要人民以他們的精力和熱忱投於農業；那時雄辯絕對無用，那時人們對於要幹的事說得簡單，不需優美的演詞，只要它的內容。的確，歷史不需要雄辯，它只關切已幹的事，和只限於年史的記載。全時代充滿貴族和平民的鬥爭，由放逐諸國王時期到第一次奔匿戰爭，兩集團繼續爲他們的權利而鬥，歷史大部分只關切護民官或執政官當他們經常鬥爭時所通過的法律。

我早說過在那時代值得讚美的事。

如果我們要敘述尼祿時代，無需許多話。最好的市民被殺，可恥的統治盛行，法律破壞，城市被焚。當將軍們恐怕良好行爲引起猜忌和沒有大作爲，在和平而不在戰爭中找覓光榮，人將問這是何種的時代喲！

奧古斯都時代和這完全不同，那是無人懷疑的。他的統治特點是仁慈。就當羅馬人的全部自由和所有類似的自由都消失時，他們還以爲自己有治權，實際上，皇帝擁有以命令改變制度和法律的權力，又前此人民護民官監察吏、執政官的職務，現在也操於一人之手。他們未見到：在另一個名義下，皇帝享有前此只有護民官和執政官享受的大權，和他們的自由已被竊奪了。當公民們不能認別誰是統治者，或者認別自己是統治者或被統治者，這確是仁慈的大證據。」

馬克思的最後一句話帶有諷刺性。可是，接著說羅馬人過去和各蠻族的戰爭，尤其是對日耳曼人的戰爭，却帶有讚美之意。因爲，奧古斯都的文治和武功，都不是尼祿或更壞的皇帝們所能比。他又說：

「在奔匿戰爭以前時代的派別和黨爭，都已消失，因爲我們發現奧古斯都戰勝所有黨派，所有光榮銜頭和所有權力都屬於他。由之，最高權力離開他是不可能。如果最高權力減弱了，會對全國家，尤其是對外國各族會招來最大的危險；至於公共事務的管理，是爲私人的榮譽而不是爲人民的福利。

除非我們見到：奧古斯都時代比以前時代有許多缺點，那它是不會引起我們的注意。因爲，在那時，道德、自由和男子氣概都減少了或者完全都被拋棄了，而貪婪、放蕩和無節制的生活流行，那時代實不能叫做幸福。可是，奧古斯都的天才，和他所選擇官吏們創立的機構和法律，對改善腐敗國家有值得讚美的成就。結果，由內戰而生的混亂，完全消除了。

茲以奧古斯都整肅有極腐敗者的貴族院爲例。他整肅它，清除去罪惡的最好陳跡。他趕走貴族院的許多人，在他眼中都是具有他極其憎惡的品格者，同時，他所任命的人，都是廉正幹練者。

當奧古斯都治世，朝中充滿聲望卓著和智慧的人。就在當代，誰能舉出超過米西奈斯(Gaius Cilnilis Maecenas，**羅馬的政治家兼詩人——稼**)或阿古利巴(Marcus Vipsanius Agrippa，**羅馬政治家——稼**)？就這一點說來，我們見到皇帝的大天才，它從未顯露任何矯飾；又如我們已說過的，也未曾濫用權力。相反地，他所表現的，是在極溫和形式中，隱藏他的看不見權力；又如果國家是處於奔匿戰爭以前，那他的態度就那時代而言是極其適當的，因爲它鼓起建立大功業的思想，和使他們的敵人恐懼。它又在貴族和平民之間引起公平的競爭，確信他們不是缺乏妬忌的。奧古斯都所建立的國家，就我們看來，對當時是極適合的，因爲它貶低人民的精神，使人民失去純樸習俗，儘管國家權力大增，而能給人民自由的是皇帝而不是自由共和國。

現在我們到達這問題：舊世代對奧古斯都的判詞是怎樣呢？

他們稱他爲神，視他非人而是神。如果鶴拉茲是唯一可信賴的見證者，還不能就這樣說，可是，塔西陀斯〔Cornelius Tacitus, 55(?)-120(?)〕，這位最可靠的歷史家，也常懷最大的尊敬，最完善的讚語，甚至於用感動的話說到奧古斯都。

的確，前此沒有更繁盛的文學和藝術超過他的時代：出現極大多數的作家，幾乎每個人都由這泉源的腦中吸收學問。

因爲國家表現良好的治理，統治者迫切地給人民以幸福。和由他的判斷使最好的人充當官吏，奧古斯都時代可說是不亞於羅馬史上最好的時代。的確，和各壞時期不同，見到派別和仇視的消除和文藝的興盛，因此，奧古斯都的統治，可列於較好的時代中，皇帝本人必須給與大尊敬，雖然有了他是掌握全部權力的事實，可是於獲得最高權力後，他的唯一目的是以全力安定國家。

馬克思」㉒

一個中學生，對於歷史人物有本論文的估計，不是常有的。因此閱卷者有這評語：

「除了於應有地方和許多其他地方，尤其是末尾，有了的標點錯誤之外，你的文章，就全部而言，是值得讚美，尤其是你對主題，你的歷史知識，和你的領會拉丁文。但書法是可怕的潦草!!

威登巴赫

洛爾司」

馬克思的第三個筆試題目是：「根據《約翰福音》第十五章一至十四節，論信徒與基督的聯合，敍述它的基本論點和本質，它的絕對必要性和它的效果」。他對這題目，是以虔信基督徒的立場而寫的，

可是，他未接觸那基本問題。

他說在討論根據、本質和效果之前，先說那聯合是否必要，或者對人的性質附有條件，或者人本身不能達到這目的。他說：

「讓我們注意歷史——人類的偉大教師，我們就找到在它的鐵筆之下埋藏這事實：當每個民族到達文化最高度時，當他們的後裔產生偉人時，當藝術提高到頂點時，當科學已解決最困難的問題時，就在那時他們發現自己不能解脱迷信的鍊子，又不能形成自身或上帝之眞正的和珍貴的觀念。當時他們的道德和倫理永不能不受外來的附加，受低微限制的界限，表現爲缺乏純潔性，他們的品行來自他們粗魯的偉大性和未馴服的自私心，而不是來自爲名譽和勇敢行爲的情操或來自爲眞正完善而奮鬥。

各民族，各野蠻人，還未聽過基督的教義，表現內在的不安，恐懼他們的諸神的憤怒，內心有這深信：對他們的諸神獻祭，假想只有獻祭才能贖罪。

的確，古代最偉大的賢人，如神的柏拉圖(Plato)，不只在一個地方說到渴望有一位較高的神，祂的降臨會滿足對眞理和光的追求。

由之，諸民族歷史教示我們：和基督聯合的必要。

又的確當我們注視個人的歷史時，當我們注意人的性質時，的確我們常見到神的火花在我們的胸中。我們觀察對善的熱忱，追求知識，探討眞理，但那永恆的火花被慾念的火焰所消滅，追求品德的熱忱被罪惡目的誘惡之聲所壓制，當生活許我們感到它的全部力量時，罪惡就蔑視我們，下層追逐地上的善，破壞找覓知識的努力，和探討眞理因撒謊的甜蜜阿諛力量而停止，於是人站

在那兒，在自然中唯一的存在，不能達到目的——全部創造物的唯一分子，不受創造他的上帝所重視。但善良創造主不能憎惡祂的勞作。祂要人抬高自己，派遣祂的兒子，和經過他，祂告我們：

『你們因我對你們所講的話，已是清潔的了。』（〈約翰福音〉第十五章第三節）

『你們住在我內，我就住在你們內』（同上，第四節）。

上面已經指示過：諸民族的歷史和個人的要求，顯示與基督聯合的必要，我們再注意最後的和最困難的辯論——基督自己的話。」

馬克思所謂基督自己的話，就是〈約翰福音〉第十四章所說葡萄樹的比喻。基督自比為葡萄樹，人比為枝條。枝條自己不結實，沒有基督的人也無作為（第四至六節）。因此人就和基督聯合。馬克思說：

「我們的心，理性，歷史，基督的話，都用大而使人信服的聲音傳喚我們，使我們知道和祂聯合是絕對必要，沒有祂，我們就不能達到我們的目的，沒有祂，我們就被上帝遺棄，和只有祂，能夠拯救我們。

這樣了解，我們就會深信：這聯合是絕對必要，我們迫切地找出這個高貴禮品的內容，這光芒由更高世界鼓舞我們的心，淨化我們而昇天堂，又探出什麼是它的根據和內在的本質。

當我們了解聯合的必要，那根據就變為對我們一目瞭然了。它在於：我們要贖罪，我們有趨於罪惡的自然傾向，我們動搖的理性，我們腐化的心，上帝眼中我們的邪惡——我們明白地見到，我們無須再探究了。」

馬克思又引〈約翰福音〉第十五章探究的話：「我是眞實的葡萄樹，我父是園丁。」（第一節）「我

是葡萄樹，你是枝條。」(第五節)，而後說：

「如果枝條能夠感覺，那多麼高興地注視那園丁，他照顧它，細心地剪除雜草，和使它牢結於葡萄樹，由樹吸收營養和樹液，結成美麗的花。

又在我們和基督聯合中，我們轉動愛慕的眼睛於上帝，我們對祂感到極熱誠的感激，和愉快地跪在祂的面前。」

馬克思由葡萄樹的枝條，想到各枝條的互愛，由之推論人應愛兄弟，他接著說：

「愛基督不是沒有成果的，它不僅使我們充滿對祂最純潔的崇拜和尊敬，而且使我們有這行動：我們服從祂的聖誡，同時又爲別人而犧牲自己，因爲我們是有品德的人，所以有品德只爲著愛祂(見同章第二、九、十、十二、十三、十四節)。

這是基督徒品德和每種其他品德分離的大深坑，而且它又超越於各種其他品德之上；這就是人與基督聯合所產生最大效果之一。

品德不再是憂鬱的漫畫，如斯多葛派哲學所說的；它不是嚴格義務學說的孩子，猶如我們在所有異教民族中所發現的；所有的成就，由於愛基督、由於愛神的存在；當它由這一純潔泉源流出時，它表現沒有塵世的俗物附著，是眞正的神性。每一厭惡的事態都不見的，所有塵世的事都被抑制，所有粗俗都解消，品德由於已變爲更溫和和更人性而更加顯露了。

如果人的理性從未能這樣地表現出來，那品德就常是有限度的和塵世的品德。

當一個人得到這品德，這個與基督聯合，他就平和，和安靜地等待命運的打擊，勇敢地使他

自己對抗情感的暴風雨，大無畏地忍受邪惡的憤怒，因爲誰能壓迫他，誰能奪去他的救世主？

這種人有要求，他知道會給與，因爲他只要求與基督聯合，而這是一神性方法。他不會被抬高，和受這保證的安慰，難道救世主本身曾說這樣的話？（〈約翰福音〉第十五章第七節）。

當人知道由於他繼續與基督聯合，由他的勞作，得上帝本人的讚許，他會不愉快地忍受痛苦嗎？和知道由他自己的完善而讚美創造主嗎？（同上第八節）

因此，與基督聯合，有這些益處：提高我們的心靈，痛苦時有安慰，十分自信，我敞開胸懷去愛人類，愛一切高貴的和偉大的人，這不是發自野心或愛虛名，而是由於基督。因此，與基督聯合所生的欣樂，是伊壁鳩魯派由他們的無價值哲學所找不到的，或者這種欣樂只由最深刻思想家們由最深藏的知識中找不到的。誠樸的、天眞爛漫的靈魂才知道。那靈魂，與基督聯繫，又經過祂與上帝聯繫。這欣樂使生活更提高和更美麗（同上第十一節）㉓。

馬克思」

閱卷的老師有這評語：

「一篇思想豐富的、文采有力的敘述，殊堪嘉賞，雖然就所問聯合的本質一點來談，其基礎也僅從一方面來把握，而對它的必要性，僅作了些微的論證。

庫柏爾」㉔

後日馬克思主義者和共產黨人，都不願提起馬克思的這篇論文，因爲它和無神論馬克思是兩個人。晚年，他曾對女兒愛琳娜說：「我們要原諒基督教，因爲它教我們愛兒童。」㉕

麥克列蘭認為：馬克思的論文，帶有哀感性，更正確說是諂媚的虔誠。但他把人類完滿道德的發展，和基督教聯繫起來，係受他的父親和學校宗教導師約瑟·庫柏爾(Josep Küpper)牧師的影響。那庫氏又是特利爾新教的傳道家，老馬克思的朋友。他注重倫理問題，對於宗教規則受康德的大影響。他認為：教育人有真正人性的最好方法，就是宗教。他不是教條主義者，而是根據聖經和耶穌言行而傳教[26]。

馬克思同班生有一半不能畢業，他自己不過是優等生。由於學校重視語文，所以他的拉丁文和希臘文分數高，他的宗教學可以滿意，他的法文和數學不佳，他的歷史最壞[27]。

馬克思中學畢業了。他的畢業證書，有下面的記載：

「……生於特利爾，年十七歲，信仰屬福音派，特利爾律師、司法參事馬克思先生之子，在特利爾中學肄業五年，在一年級學習二年。

I、操行　對待師長同學態度良好。

II、才能和勤勉　該生才能優異；古代語、德語和歷史課程顯示極滿意的用功，數學及格，只有在法語方面不夠用心。

III、知識和成績

**一、語言**

甲、德語　該生的語法知識和他的作文極佳。

乙、拉丁文　該生在翻譯和解釋校中所學古典作家較容易作品時，不經準備也能做得流暢而有把握；經過適當準備，或者稍加幫助，就是較難的段落，特別是不含語言的

特點，而且在題旨和聯繫思想方面都很困難的地方，也常常做得流暢而有把握。他的作文，就內容而言，顯示了豐富的思想、又對主題有深刻的觀察，不過有時過於累贅。就語言學方面而言，作文表現出較多的練習，表現出眞正的拉丁語風格的傾向，雖然裏面還不免有些語法上的錯誤。他在用拉丁語講話方面，達到了令人滿意的流暢程度。

丙、希臘文　他的知識和他對所學古典作家的理解能力，差不多和拉丁文一樣。

丁、法語　他的法語知識相當好；稍加幫助，他也能讀很難的作品。口語敍述方面，也比較流暢。

戊、希伯來文　（未塡）

## 二、科學

甲、宗教知識　他對基督教義和訓誡有相當知識，並能加以論證，對基督教教會的歷史，也有相當程度的了解。

乙、數學　在數學方面，他的知識很好。

丙、史地　總的説來，他具有相當令人滿意的知識。

丁、物理　他在物理方面知識中等。

## 三、成績

（甲）……

（乙）……

下列簽署的考試委員會，鑒於該生在中學已經修業期滿，爲使他能學習法律，決定發給文憑

准其畢業，希望他發揮自己的才能，切勿辜負厚望。

皇家考試委員會：校長威登巴赫　洛爾司　赫馬契爾(Wilhelm Hamacher)　什文德列爾(Heinrich Schwendler)　庫柏爾　斯特寧格(Johann Steininger)　施奈曼(Johann Gerhard Schneemann)

一八三五年九月二十四日特利爾[28]

當舉行畢業典禮時，校長威登巴赫曾對學生們演說。他強調：青年們在時代潮流中，不應消極，但當潮流高漲時，也不應跳入暗礁而沉沒。在激流變化的時代，似風信旗那樣地動搖的人也不行。這種妥協的、面面週到的話，似乎對馬克思沒有作用。

一共畢業二十二人，五人入波恩大學，內有馬克思和埃德加・威斯特華倫[29]。

## 註釋

❶尼古拉耶夫斯基著《馬克思傳》，企鵝一九七六年版第一三頁。

❷伽・謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第八一頁。

❸一八三五年十一月十八日老馬克思寫信給在波恩的卡爾說：「洛爾司先生不滿你未曾向他辭行。只有你和克里門斯(Heinrich Clemens, 1818-1852，亦波恩大學生，後爲律師)兩人。……我只好撒謊，對他說……我們曾到他家，他不在。」同信又說：「洛爾司已被任爲第二指導者，和布魯格曼(Theodor Bruggemann, 1796-1866)任普魯士皇家委員會委員，特利爾中學考試委員會委員，昨日就職。」〔國際出版社一九七五年第一版《馬克思恩格斯全集》(*Karl Marx Frederick Engels Collected Works*)第一卷第六四七頁。〕

❹一八七九年九月十七日馬克思給在力特罕普呑的恩格斯信中，說到蒙特尼格羅人時，有這回憶：「這些人以淺薄年老著名，和在我們從前特利爾的中學中一樣，那些田夫是準備進天主教的高等學校，並且大半得到獎學金。」（見李季譯《馬克思恩格斯通信集》第四卷第五四九頁）。

❺一九二七年莫斯科版梁贊諾夫(D. Rjazunov)的 *Karl Marx als Denker Usu*第二七頁，引自麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第三四頁。

❻伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第一五六至一五七頁。內中約翰（約1510-1536）是荷蘭再浸洗派、德國西北部孟斯得城市羣衆暴動的領袖；考納（1791-1813）德國詩人；馬布利（1709-1785）法國社會政治思想家。空想共產主義者。

❼同上書第七九頁。

❽同上書第一一〇頁。

❾《馬克思年譜》第三頁。

❿李季著《馬克思傳》上卷第一二頁。當日德國教育制度規定學生考卷都要保留下來，但馬克思考卷留存的只有七份。除了後述三篇作文，還有索福克勒斯的三十六行詩、數學解題等，都保藏著。依其他馬克思傳，馬氏的歷史考得不好。

⓫《馬克思恩格斯全集》英文版第一卷第三至九頁，方體字是筆者加的。

⓬伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第一六二頁。依麥克列蘭的話，馬克思「過分追求罕有的和想像的表現」，是受未來岳父威斯特的影響（《馬克思以前的馬克思》第三九頁）。

⓭樊集譯，一九五六年三聯書店版第一〇頁。

⓮一九七三年每月評論出版社(Monthly Review Press)版第三六頁。李季的《馬克思傳》上冊第三〇頁有同一的話，該來自梁著。

⓯麥克列蘭著《馬克思以前的馬克思》第三七頁。

⑰《馬克思：人和鬥士》(*Karl Marx: Man and Fichter*)一九七六年版第一四至一五頁。

⑱《馬克思從革命民主主義者到英雄主義者的發展》(*Karl Marx, Entwicklung vom Revolutionären Demokraten zum Kommunisten*)，成沒譯，三聯書店一九五七年九月初版，第一〇至一二頁。

⑲《馬克思傳》第三六頁。

⑳《馬克思傳》(*Karl Marx—A Study in Fanaticism*)，一九三八年登特父子公司(J. M. Dent and Sons Ltd)版第六頁。

㉑《馬克思以前的馬克思》第三七頁。

㉒《馬克思恩格斯全集》英譯本第一卷第六三九至六四二頁。這文章寫於一八三五年八月十至十六日。

㉓《馬克思恩格斯全集》英文版第一卷第六三六至六三九頁。

㉔佩恩編《人所不知的馬克思》第三九至四八頁。

㉕佩恩編《人所不知的馬克思》第三四頁。

㉖《馬克思主義以前的馬克思》第三五頁。

㉗同上書第三四頁。

㉘《馬克思恩格斯全集》英文版第一卷第六四三至六四四頁。

㉙馬家並沒有充足財力可供卡爾入大學。家庭會議，決定弟赫爾曼到布魯塞爾商店當學徒，寵愛的卡爾入最近的波恩大學。(尼古拉耶夫斯基的《馬克思傳》第一六頁)。

# 第五章
# 波恩大學和燕妮

一八三五年十月十三日早晨四時，馬克思乘輪離特利爾赴波恩(Bonn)。他的父母、姊妹和七歲幼弟愛德華都送到江邊。他乘小船，要花十五小時半才抵科布連茨，翌日再乘汽輪赴波恩。十七日抵達目的地，即到波恩大學註册。

波恩是一座比特利爾稍大些的大學城，住民約四萬人。它位於萊茵河畔，兩旁山巒起伏，山坡一直斜伸到河岸。密集的街道，狹窄的房屋；一家家尖瓦頂、小窗戶、庭前有小花園和果樹園，四周圍著帶刺籬笆的住宅，緊緊挨著大學的雅致的淺綠色大樓。雖然波恩大學，不過七百個學生，而全城的生活方式，都決定於大學生。「酒館裏的酒醇不醇，飯館裏的菜有沒有滋味，舊書攤上的書是不是有趣，都取決於他們的怪癖，甚至連城裏的流言蜚語，也都以他們的意願爲轉移。波恩的大學生們在酗酒、打架這方面實在不次於哥丁根和海德爾堡的年齡相仿的小伙子們」❶。

馬克思入波恩大學前，普魯士政府已非常注意學生的活動，前面已經說過。但在十九世紀二十至三十年代初，波恩大學仍享有很大的自由：學生會公開集會，學生的酗酒和決鬥，大學當局都寬容，官吏也尊重大學的自治權。到一八三五年四月，有一羣幼稚而衝動的青年，佔領弗蘭克福聯邦議會，宣佈成立臨時政府。這戲劇式的暴動，立即被鎮壓。知道這事件的各邦當局，無不驚訝。他們拋棄過

去自由主義的觀點，遵照一八三四年春維也納會議時梅特涅(C.W.L.F. von Metternich)所草擬的決議，以全力消滅新思潮，尤其注意學生的組織。波恩大學的嚴格管制學生，比其他大學稍遲些。當一八三五年秋馬克思入學時，每日都有可疑分子被捕。大學當局與警察、偵探合作，拘捕和開除數十個學生會成員。

這不是說波恩大學沒有學生團體。政府與大學當局所要取締的，是有政治性危險的學生會，不是完全禁止學生的聚會。恰恰相反，爲消弭學生的政治活動，允許打架和酗酒的學生生活。那種學生成立小酒店俱樂部，參加者有由科倫和阿琛(Aachen)等市鎮來的學生。他們聚會，不談政治，而且內中也沒有自由思想的青年。

註册後，馬克思在大學旁邊租一間房子，開始選課。波恩大學的自然科學不行，因此，他不選物理和化學。他原要選九個課程，老馬克思恐怕兒子的體力和知力不能負擔，於十一月十八至二十九日函勸他，說：「選九個課程，我以爲太多些，我不要你身心負擔太重。但是，如果你應付得了，那也好。知也無涯，而生也有涯。下次來信，你要給我更多的更詳細的報告。」❷

接受父親的勸告，馬克思由十月到翌年三月選修了六個課程：

(1)普格(Eduard Puggé 1802-1836)的「法學總論」；
(2)德・阿里東(Joseph Wilhelm Eduard d'Alton 1772-1880)的「近代藝術史」；
(3)威廉・斯萊格爾(August Wilhelm von Schlegel 1767-1845)的「荷馬研究」；
(4)瓦里泰爾(Ferdinand W. Walter 1794-1879)的「羅馬法制史」；
(5)別根克(Eduard Böcking 1802-1870)的「憲法」；
(6)魏里格爾(Friedrich Gottlieb Welcker 1784-1868)的「希臘羅馬神話學」。

在這六位教授中，最出名的，是威廉・斯萊格爾。當拿破崙統治德意志時，浪漫主義文學家們集聚耶拿(Jena)斯萊格爾家。因爲，威廉・斯萊格爾弟弗里德里希・斯萊格爾(Friedrich Schlegel 1772-1829)是浪漫主義大師。這一對兄弟的妻子，都是不平凡的女人。弟弗里德里希妻多羅特亞・菲德，長得不漂亮，還有點駝背，但才智過人。兄威廉妻卡羅里娜・別麥爾，不僅秀外慧中，而且是雅各賓黨，她反抗當日的習俗，沒有結婚先懷孕，因參加馬因茲暴動被捕。自由後，被弗里德里希接到耶拿。她與小叔不合，但鼓勵丈夫使用準確的語言，譯莎翁的著作。十九世紀初，她驕傲地抖掉身上的閑話和毀謗，跟謝林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling)一起離開耶拿。

威廉・斯萊格爾喜修飾，用流利的拉丁語講《奧德賽》、附帶說一些史實資料，並加評論。馬克思喜歡他的課，從未缺席。他和德・阿里東給馬克思的評語，都是「勤學和留心聽講」。

德・阿里東是歌德的朋友，和威廉・斯萊格爾常以德語、希臘語和法語淸談。對他講授的藝術史，馬克思也從未缺課。

魏里格爾的神學，馬克思並不歡迎，到復活節後就不再聽講。魏氏對希臘和羅馬的神話，有深刻的研究。由於他的悲觀，大學當局曾懷疑他是共和政體的擁護者。他對馬克思的評語是：「極勤學和留心聽講」。

瓦里泰爾是老馬克思推薦的教授，是波恩大學教授中優秀的演講家，具有令人羨慕的洞察力和鑒別力。他從來不重複已講過的東西，最枯燥乏味的題目，在他嘴裏都變爲絢爛的詩章。

別根克是瓦里泰爾的對頭，馬克思十分欽佩他的學識淵博，但他愛發牢騷，好管閒事，被膽小而篤信上帝的學生，稱爲「自由主義者」。

普格是孤僻的人，神經特別過敏，臉色呆板而蒼白。他喜玩牌和飲酒。由於債務、輸錢和過量喝

酒，於一八三六年八月自殺。

馬克思到波恩大學不久，就參加特利爾同鄉會。特利爾人以裝飾華麗、好擺闊氣，和愛吵好鬥聞名。參加決鬥者，多是「太保學生」。波恩大學的課程，花三、四年時間可以修完，而「太保學生」卻混了七、八年。馬克思被拉入「太保學生」的行列。

普魯士政府原則上不反對決鬥，但贊成學生以利劍和軍刀做決鬥的工具，對用手槍決鬥是嚴厲禁止的❸。學監經常監視學生，還在學生中間安置告密者。參加決鬥的學生，要受拘禁的處分。馬克思觀看決鬥後，才知道：決鬥常爲保護全社團的利益和榮譽而舉行的，所有鬥士都由各年級的班長挑選出來❹。

馬克思還參加詩社，花環社。它的發起人是芬內堡(Fenner von Fenneberg)，他後來參加一八四八年和一八四九年之維也納和巴登(Baden)的革命。還有特利爾學生比爾曼(Bierman)，在中學校時已有「煽動詩」的作者的嫌疑，後來爲免逮捕而逃至巴黎，證明他與斯蒂爾多夫(Stieldorf)少校有關係，那少校是被警察斥爲圖謀把西特利爾合併於比利時的陰謀家。這詩社，依警察的記錄，參加的青年人，不是完全無政治傾向者。事實上，它確是革命的團體。全德大學生都有這種組織，彼此還有散漫的聯繫。他們有暗號和暗語，常秘密集會。警察曾派人滲透這團體，一八三四至一八三五年冬天會議記錄和章程，都入偵探諾爾之手，那諾爾正由特利爾調到波恩，可是這兩個文件並沒有政治的色彩。儘管有這事實，警方仍把這案件轉交大學當局按校規處理。

大概在一八三五年末至翌年七月間，詩社社員馬克思、蓋比爾(Emmannel Geibel,1815-1884，後爲名抒情詩人)、格律恩(Karl Grün,1817-1887，後爲「眞正社會主義」之一領袖)們曾與哥丁根詩社比賽。哥丁根參加者有克萊增那哈(Theodor Creizenach, 1818-1877，後爲名詩人、文學史家)、卡里爾斯(Moriz Carrièrs 1817-1895，後爲哲學

家、美學家，一八五三年起任大學教授）、貝爾奈斯(Lazarus Ferdinand Cölbestin Bernays 1815-1879，後爲政論家，在巴黎編《前進報》)、奧本海姆(Heinrich Bernhard Oppenheim 1819-1880，後爲民主主義政論家)。依哥丁根詩社領袖卡里爾斯的回憶，馬克思是波恩詩社最重要的領導者。老馬克思對卡爾加入詩社事，開始表示歡迎，因爲它比小酒店俱樂部好。到兒子向他請寄出版詩集費用時，他要卡爾當大詩人。

到波恩大學後，究竟馬克思寫了幾封家書，都沒有留存下來。留下的，卻是老馬克思的信。可是保存情形很壞，用方形括弧，對不懂的字或短句打點號。那方形括弧又用爲指示模糊不清的字和短句的暫時解明。他的第一封信，寫於一八三五年十一月八日。如此說：

「你已經三個多星期沒有信息了。你知道你的母親怎樣地焦急，可是你卻表示無限的疏忽。不幸地，這只強烈地肯地我的意見：雖然你有許多好品行，而利己主義已經在你心裏佔了上風。」

❺

老馬克思於十一月十八日給卡爾的信說：

「首先對我的信說幾句話，它也許可能打擾你。你知道，我向來不在小節上堅持自己的權威，如果我有錯誤，我甚至可以在自己的孩子們面前承認。我曾要求你把所看到的周圍的情況，寫信告訴我，但是，因爲時間過得太久，你也許把我的話忘了。善良的母親，總是掛念兒子，爲兒子擔心的」。

後面勸他少選課程，注重身體，並指示他道：「親愛的卡爾，你已得到好運氣，那是像你年齡的青年人所少有的。在你事業的重要第一階段，你要交一位朋友，一位極珍貴的朋友，他比你年齡大和

更有經驗。要知道怎樣重視這個好運氣。在眞正古典意義中，友誼是生活的最美麗珠寶。」再勸他保重身體和信神，說牛頓(Sir Isaac Newton, 1642-1727)、洛克、萊布尼茲都信祂❻。

接此信後，卡爾寫信回家，內附一首詩。同月二十九日老馬克思回信說：「順便告訴你。我曾逐字讀你的詩。親愛的卡爾，我十分坦白地承認對它的眞正意義和它的傾向都不了解。」而且他勸卡爾重視道德的原則，並問道：「難道你只在抽象的理想中找覓幸福？」

老馬克思在第一頁左邊報告慶祝洛爾司時發現威登巴赫極其痛苦，和曾極力安慰他，並說卡爾將寫詩給他表示尊敬，「這使他極高興。你能給我面子寄幾行詩給他嗎？」

最後，附卡爾母親寫於十一月十八日的信：她告訴他，父親常阻她執筆，希望接到他的另一封信。她又告訴他：全家都好，愛德華努力工作，希望成一有用之人。她說：「你不要以爲這是我們女性的弱點，掛念你怎樣安排你的生活，無論大小事情，都必須節約。親愛的卡爾，允許我注意到，你不要把清潔和秩序作爲次要的事，因爲健康和愉快依靠它們。」她要他定時整理房間，每週用海綿和肥皀洗澡，和怎樣冲喝咖啡。最後希望母親的關懷不會委屈兒子的詩神❼。

一八三五年十二月下旬，由於經常失眠、頭痛，精神萎靡不振，馬克思接受父母的勸告，到荷蘭尼姆威根母舅家去休養。他先騎馬到科倫，在驛站過夜，翌日乘輪船順萊茵河而下，五個鐘頭後抵達杜賽多夫港。第二天早晨，他換乘尼德蘭公司輪船，抵達目的地。母舅約翰・普勒斯堡(John Presburg)同舅母、表姊妹們歡迎他。他在有規律的、優裕的生活的家庭中，悠閑地過了幾個星期，於一八三六年一月上旬，回返波恩。

他又投入太保學生的陣營裏。深夜、甚至於黎明時候，他和同學們搖搖晃晃連嚷帶唱地踏著石階從地下室的小酒店出來。他們手挽手在街上橫排前進，妨礙交通。他們在燈光暗淡的電線桿子旁邊停

住腳步，拉成一個圓圈，跳起輪舞。他們往往爲著一些小事同別人口角並決鬥。他曾請同學們喝酒，跟別人爭論到天明。他夜裏敲別人窗戶，對那些庸俗的傢伙表示抗議。他追求手藝人的女兒，而且很成功。由於他的生活方式，得到特利爾同學們的讚許，第二學期就當特利爾同鄉會五幹事之一。

馬克思的中學同學弗里茨·什列伊格在日記上曾記下波恩大學生的生活。他說：

「我們大家把光陰都消磨在狂歡、哲學和詩上面了。可是詩並不能給人帶來多少好處，桂冠是不能當飯吃的，所以我喜歡鑽研父親要我鑽研的那些科學。我的同班同學們都陶醉於吟風頌月，但是我總覺得那怕是爲了練習文法變位，也要從別的動詞開始，而不爲『愛』這個動詞的變化所苦惱。……但是，我們也要躲避在明達的塹壕裏，防禦浪漫主義者的不銳利的毒箭。我即使徹夜不寐，白天也要很熱心地去聽哲學講座，我還在埋頭鑽研模糊不清的哲學史、努力弄懂某些倫理學的問題，把它們編成一套有系統的理論。我不打算跟任何人交朋友。不交朋友，既省錢又安心。」

❽

同年初，老馬克思寫信給卡爾說：「除非你所陳述的情況有些詩的形式——我希望它是的——那就引起我們的不安。」爲什麼?因爲他關切卡爾的健康。他引特里爾律師貢斯特(Günster)爲例，由於抽煙和勞作過度，使他的早已衰弱的胸部難活到夏天。他勸卡爾不要過分讀書，要有適當運動，如散步甚至騎馬。此外能快樂而避免一切煩惱，那更好。他對卡爾所報告不清楚的賬，表示不滿，並說：「目前，我以爲購一批書，尤其是大部頭歷史著作，認爲是沒有經驗和麻煩。」他說，由卡爾兩封信，不明白他所注意的讀書計劃。如物理和化學確教得不好，那可留在柏林時選讀。

他說：特里爾學校監督(1825-39)、波恩大學天主教神學系教授格拉茲(Peter Alois Gratz 1769-1849)「在

這兒給我介紹瓦里泰爾的信，我轉給瓦氏，你曾聽到這件事嗎？我高興這件事，因爲這位教授是你特別喜歡的。」他表示喜歡兒子所交的青年友人，卻不要卡爾馬上印詩集。

他說：「一位詩人，一個作家，如他要顯身於大衆面前，現今必須提供某些好事情。否則，當然要他尊敬詩神。」他又說：詩人的「高超性必須在第一首詩中顯示出來，使每個人馬上認識他們有神的靈感。我極高興你的才能，但我對它希望更大，見你表現爲平常的打油詩人，會使我苦惱的。」他希望卡爾變爲席勒。對於兒子表示第一部詩集首先獻給他，表示謝意，可惜自己缺做詩的本領。他對兒子這次旅行沒有報賬，諷刺道：「我希望你沒有用行乞增加你的經驗。」儘管有那些不滿，卻說茲寄五十塔勒，希望專心讀書，不浪費。最後再囑他注意健康。

母親附信說：關心他的病，希望已經康復。她要他不要太熱，不要喝太多酒和咖啡。不要食刺激性的東西如胡椒和其他香料，不要抽煙，晚上不要遲睡和早起，不要受涼，身體未復原前不要跳舞❾。正因爲卡爾浪費，所以向家中要錢。這引起老馬克思的不快。他於一八三六年三月十九日回信說：

「剛接你的信，我必須坦白我對它有些驚訝。

關於你附賬單的信，我早告你，那時我對它毫不明白。我想到你需要錢，因此寄給你五十塔勒。你卻要一百六十塔勒。你離家只五個月，至今你甚至於沒有說你所要的是什麼。一切都是駭異的。親愛的卡爾，我重複說，我願幹每件事，但是當衆多孩子的父親——你十分知道我不富有——我不願幹超過你幸福和進步的事。……我的收入逐減。我不願說使你垂頭喪氣的話，但只再一次使你明白我的堅定決定。」

儘管說那些話，還寄一張支票，要卡爾到庫司曼(Kaufmann)處拿錢❿。

到五、六月間老馬克思寫信給卡爾：

「接閱你七日來信，使我更加相信你的性格是率眞、坦白和誠懇的，我覺得這比金錢更爲可貴，因此，我們不再談這些。現在給你寄去一百塔勒；如果你需要更多的錢，可再來信。但是，你應該聰明一些，也要多注意一些小事情，因爲，不管哲學上是怎樣談的，反正誰也不知道許多人爲什麼被小事情折磨得兩鬢斑白。

難道決鬥能夠和哲學有密切關聯嗎？人是爲自尊而決鬥，不，寧是怕輿論。什麼是輿論？不常是最好的，差得多喲！……你不要讓這種毛病（暫且也可以不把它叫做毛病，而叫做愛好）扎下根。否則，將來你會辜負你自己和你父母美好的希望的。我相信，一個聰明人能夠很容易的、很好地突破這一關。」⑪

這封信寫後，老馬克思又附筆說：「現在我不再給你錢。數日後，也許由拉比(Rabbi)處給你二十塔勒。」

波恩大學生多在戈吉斯堡(Godesberg)的白馬小飯館裏喝酒和胡鬧，馬克思不能除外。現在留著一張照片，那是特利爾學生在白馬小飯館的集會，馬克思在最後一行的右方。波恩大學生幾乎都會抽煙，馬克思於上大學時就抽煙。在散步或聽講時，他離不開巴希多沙煙（以玉蜀黍葉捲製的煙卷）。

一八三六年三月下旬，馬克思利用復活節的假期，回家省親，到四月上旬又赴波恩。五月到八月是夏季學期，他選修瓦里泰爾的「德意志法制史」，斯萊格爾的《浦洛柏修斯的悲歌集》(*Elegiacs of Propertius*)，和普格的「歐洲國際法」和「自然法」。

說到馬克思犯校規的事，最嚴重的是他的決鬥案件。這事大概發生於四月間，地點有人說在科倫。

原來，波恩大學的貴族出身學生——組織婆魯西亞團(Borussia Kopps)，他們常在波恩近郊侮辱平民出身的學生。馬克思曾受那侮辱，因此弄到一隻手槍而自衛。四月，他充當革命詩社的代表前往科倫，被警察搜出手槍。依法，學生可佩劍或帶刀，不能帶手槍。因此，馬克思應該被捕和受罰。由保留下來亨利希・馬克思給科倫法官求情的信，我們知道賴法官的干涉，普魯士官史沒有採取行動，並曾報告波恩大學當局。

六月(或云八月)，婆魯西亞團在戈爾茲伯爵(Count von der Goltz)、舒倫堡伯爵(Count von der Schulenberg)和海登伯爵(Count von Heyden)領導下要合併小酒店俱樂部，被拒，於是婆魯西亞團的團員(他們是真正普魯士人和貴族)與平民的小酒店俱樂部會員，常發生衝突。貴族們尤其憎惡特利爾的學生，到底發生決裂，平民代表者馬克思在決鬥中，擦傷左眼。這行動受學監的處罰⑫。

七月一日老馬克思允許兒子轉學柏林大學。波恩大學給馬克思證明書。這證書是由無名之人手抄，與馬克思向耶拿大學請授與博士學位的文件一起給該大學的。

證明書是由波恩皇家普魯士萊因弗里德里希・威廉大學院長等署名，先說馬克思畢業特里爾中學，一八三五年十月十七日准許註冊，研究法學。在學期間，他修習下列課程：

**一、一八三五—三六年冬季學期**

(1)普格教授的「法學總論」，極勤學和經常留心聽講。

(2)別根克教授的「憲法」，極勤學和留心聽講。

(3)瓦里泰爾教授的「羅馬法制史」，同上。

(4)魏里格爾教授的「希臘羅馬的神話學」，非常勤學和留心聽講。

(5)斯萊格爾教授的「荷馬研究」，勤學和留心聽講。

(6)德・阿里東教授的「近代藝術史」，勤學和留心聽講。

**二、一八三六年夏季學期**

(7)瓦里泰爾教授的「德國法制史」，勤學。

(8)斯萊格爾教授的《浦洛柏修斯的悲歌集》(*Elegiacs of Propertius*)。

(9)及(10)普格教授的「歐洲國際法」和「自然法」，由於該教授死於八月五日，沒有考試。

說到該生的品行，應指出：他曾受一日監禁的處分，爲著夜間喧嚷和酗酒，破壞安寧。其他關於道德的和經濟的方面，未聽到對他不利的事。後來，他因在科倫帶禁止的武器被檢舉，這件事還在調查中。

他沒有參加任何被禁止之學生團體的懷疑。

本證明書蓋上大學印章以爲證明，並有代校長和現法哲兩系主任的親筆簽名字。

一八三六年八月二十二日於波恩

**校長**　弗里塔格(Freytag)

**法學系主任**　瓦里泰爾

**哲學系主任**　洛埃貝爾(Loebell)

**見證人非常政府全權和監視人**　馮・列福司(von Rehfues)[13]

赴柏林前，馬克思先回特利爾與燕妮秘密訂婚。關於兩人戀愛的經過，值得詳述。

馬克思一歲時，全家遷到高級住宅西緬街(Simeonstrasse)，與威斯特華倫男爵家比隣。由於老馬克思和男爵的交誼，兩家的孩子們有了密切的往來，馬克思常出入威斯特華倫家，並和男爵掌珠燕妮一同嬉戲。我們已說過，馬克思長姊索菲亞是燕妮的密友，燕妮的弟弟埃德加是馬克思的同學。

梅林如此說：

「燕妮·馮·威斯特華倫不但生得異常美麗，而且具有非凡的才智和品德。她比卡爾·馬克思大四歲，但也只是二十出頭。她正當美貌年華，身邊圍繞著許多愛慕者，並且，以她這樣一位身居高位的官員的女兒，無疑是會有一個輝煌的前途的。」⑪

可是，燕妮對於紈袴子弟，不屑措意，威斯特華倫男爵和夫人的擇婿，也格外慎重。因此，她年過二十，還待字閨中。

和燕妮過著青梅竹馬生活的馬克思，稍解人事時，就想「鸞鳳求凰」。在當時，這是近於幻想的事！因爲，燕妮是男爵的愛女，馬克思不僅是平民之子，而且是被德意志人輕視的猶太人之子，門第如此懸殊，極難成爲配偶。其次，燕妮是富豪女，馬克思是小康之家子，論理在膏粱文繡之中嬌養的燕妮，也不會看中馬克思。第三，燕妮是特利爾人眼中的「公主」，馬克思貌既不揚，面尤黧黑，綽號「摩爾」(Mohr，意爲「黑人」)，難爲佳人所愛。可是，燕妮能夠不顧上述條件，接受馬克思的愛，眞是不平凡的女性。

一八三六年八月下旬，馬克思由波恩回家，以全力追求他的意中人——燕妮，並得到成功。這中間的困難。恰如他於一八三七年十一月十日給父親信中所說：「是一個起初充滿熱情，然而沒有希望的愛的世界。」他和她深知環境困難，秘密訂婚，並相約嚴守秘密，徐圖進行。當日知道秘密的，只有索菲亞，也許埃德加也爲他倆保密。

秘密訂婚後，馬克思熱情地做詩和寫信，寄給燕妮，但未得到片言隻語的回答。她的沉默，也許怕受父母的譴責。當她知道馬克思因此心緒不寧時，也不免憂形於色。一八三六年十二月二十八日，

由兒子的信知道秘密訂婚的老馬克思寫信給卡爾：

「親愛的卡爾，我重複說，你負重責，和有刺激你的敏感性的危險，我表示我的意見，平淡無異，不大使你滿意：你的詩的情操中用盡愛情的誇張和激動，不能使你傾心的人兒恢復寧靜；恰恰相反你在冒著摧毀它的危險。只有用模範的行爲，用男子的、堅定的能獲得人們善意和恩遇的努力，才能有效使情況改善，使她在她自己的眼中和在世界的眼中是高貴，從而使她得到安慰。

我已和燕妮說過，希望能夠使她完全平靜下來。我盡我的力量，但一切不是能爭辯掉的。她還不知道，她的父母怎樣對待這種關係。親戚和外界的評論也不是一件小事。我所懼的，是你的敏感性，不常是恰當的，這要留給你自己去估計情況。在某些方面，我有足夠的勇氣，用強烈的干涉去保護和安慰這位尊貴的人，那對我的犧牲不會太大。

她爲你作了無可估量的犧牲。她表現一種自我克制，只有冷靜的理智才能完全領會。悲哉，如果在你一生中忘記了這件事！現在只有你自己要採取有效的步驟。你必須肯定你雖然年輕，你仍是一個男人，他值得世界的尊敬，應該用突擊的快步爭取它。還要保證他的有恒和他未來的認眞努力，並杜塞提起過去錯誤的惡口舌。

怎樣最好地處理這件事，只有你能十分留意的。」

老馬克思的話，就當日威斯特華倫家情況說來，是有理由的。當時機還未成熟時，馬克思的輕舉妄動，會破壞他的婚事。

老馬克思接著說卡爾想當詩人的事，他承認兒子能當詩人，但有魔力後果的詩，不如聰明和當世俗的人。「在普通生活中，那對青年人的要求也許太多，卻爲負更高責任的人所必有。」

節省的父親，指示兒子寄大宗信件和包裹的方法。又說：「希望你現在將收到酒。飲它和快樂，捨去所有無關的動作，所有的失望和放棄詩。如果它不能裝飾你的生活和給你幸福。」

母親附筆的短語後面，老馬克思告卡爾：附支票五十塔勒。如預告每月大約的數目，可以預先安排。

最後附姊姊索菲亞的信，因爲他曾責難她未報告心上人的消息。她如此安慰弟弟：

「你最近的來信，親愛的卡爾，激起我悲痛的眼淚；你怎會想到，我會這樣疏忽，不把你的燕妮的消息告訴你!?我連做夢只想到你。燕妮愛你，如果說，因爲你們年齡的懸殊使她憂慮，那是由於她父母的緣故。現在她試圖使他們有所準備，然後你自己再寫信給他們；他們對你是很看重的。燕妮時常來看我們，昨天她還在這裏，她接到你的詩，她哭了，那是悲喜交集的眼淚。咱們的爸爸媽媽和兄弟姊妹都極喜歡她；尤其是後者，愛她超過一切，十點以前，從來不准她離開我們。你稱心嗎？再見吧，親愛的好卡爾，我衷心地希望你實現你的心願。」[15]

事實上，知道秘密訂婚事的老馬克思於驚喜之餘，陷入左右做人難的境地。李季有這樣合理的分析：

「老馬克思是忠厚長者，他既知道這件事，若不向威斯特華倫男爵道破，探其意旨，惟坐視這一對多情男女結成不解緣，日後威氏如不贊成，不獨兒子的婚事不能成功，即馬家和威家二十年來的交誼也難保持了。還有一層，威氏以及當地人氏或者要疑這是出於馬氏夫妻的慫恿，只圖爲自己的兒子騙取富貴家庭的女兒。絲毫不顧及門户是否相對。在另一方面，老馬克思如果將此

事告訴威氏，固然可以表明自己的心跡，於友誼與人情世故無虧，假使威氏因門第關係或其他理由，不肯承認，並且對於自己的女兒加以防閑，如此，卡爾自然不容易達到目的，兒子慘淡經營始告成功的戀愛事，因老子一言而發生絕大的危險，這又如何能使兒子不垂頭喪氣，如何能不妨害他的學業呢？有了這兩種原因，老馬克思實在是進退維谷，無所適從。」⑮

經過考慮後，老馬克思決定暫緘其口，坐視發展，或趁機助兒子一臂之力。

一八三七年二月三日，老馬克思寫長信給卡爾，滿意兒子糾正弱點，和爲將來而努力。但勸告不要走極端。他要卡爾注意社交，不要忽視重要的人物。他稱讚卡爾適於研究學問，連帶談到寫作和出版。他又談燕妮，如此說：

「你知道，親愛的卡爾，因爲我愛你，我幹了一些和我性格不完全適合的事，使我有時感到窘迫。但是，只要我孩子的幸福有些要求，我是不惜任何犧牲的。我已獲得你的燕妮完全信任。但是這位善良可愛的姑娘——由於怕傷害你，怕使你過份緊張等等——情願自己受苦。這件事，她的父母完全不知道，或者，我以爲，不願意知道，這對她是痛苦的。她自認爲是十分理智的，不能說明自己爲何對你這般感動。也許和害羞有關。你寫一封信附在我的信中，但不要背誦幻想的詩句，就可以安慰她。」

信末寫卡爾所高興的事：「茲附上一張支票，它比你所要求的數目多，因爲現在我信任你不會有超過必需的用途，所以我不改它。」

他又說，諾茲(von Notz)先生說，「秋季假期你將回家。我不贊成，如你記著你的環境和那些你所親

密的人們，你將同意我的意見，也可能我前往柏林。你對這一點有何意見。」

最後，他說：「我少見燕妮，她不能幹她所喜的事。你心裏會明白，她的愛是眞的。當你那樣寫時，我會喜歡的，我將請回信。」⑰

同年三月二日老馬克思寫信給卡爾說：「燕妮以天眞爛漫和純潔無疵的心靈，完全忠心於你。有時表現不由自主的和逆著己意的恐懼，一種料想不到的恐懼，這是不能逃過我的眼睛，可是我不知道怎樣去解釋，當我對他指出它時，她就沒法掃除我心中所有的痕跡。」他自稱不能解說這現象。

他又說：「接你信後數天，索菲亞同燕妮來見我們，談到你的意向。她表示證明你的合理，但恐怕步驟出毛病。這是易於理解的。對我而言，我認爲它是好的和值得讚許的。如她的暗示，她正寫信給你，不要你直接寫信——這意見我不贊同。你能夠幹出使她內心平靜的事是告訴我們，八日前，那一天你寄信給她。這善良的姑娘每一意見都值得重視，我重複說，只有終生的執愛才能報答她已受的痛苦。……」⑱

老馬克思還說：

「主要是由於關懷她，所以我有這願望，即希望盡快地在世界上邁進幸福的一步，因爲這樣會使她安心，至少我認爲是這樣。親愛的卡爾，我告訴你，如果不是如此想，我現在一定阻止你這樣做，決不會催促你這樣做！你瞧，這位有魔力的姑娘，把我的腦筋弄得有些顛三倒四，我最希望見她平安和幸福。只有你能辦到這一點。這是值得你萬分注意的目標。當你進入世界後，你馬上被迫注意起來。甚至擺脫所有魔鬼的誘惑，在行動上小心謹愼，在理智上清醒成熟，那也許更好一些，更有益處。在這一點上，我要感謝上蒼，因爲我一定永遠喜歡你的爲人。你也知道我

是一個講實際的人，但我也決不會那樣冷漠無情，以致泯滅性靈，捨棄一切高尚和善良的東西。我決不輕易離開脚能踏到的大地，決不輕易騰雲駕霧，飛上空中樓閣。由以上種種原因，我當然比過去任何時候，更多地考慮到你所採取的處世辦法。你已經開始寫劇本。不論怎麼說，劇本裏是要包含著許多眞實內容的。這東西立竿見影，容易出名，但是，它自然也有失敗的危險性。一個東西的眞正價值，特別是在大城市裏，不一定永遠起決定性的作用。陰謀、詭詐、嫉妒以及諸如此類的東西常常淹沒寶貴的事物，特別是在這種事物得不到名流支持的時候。

那麼，怎樣做才算最明智呢？我覺得在做大的嘗試之前，應該盡可能寫篇短劇，失敗了也沒有什麼危險，成功了可以一舉成名。如果在做到這一點時必須有一個較小的題材，那麼，在劇本的主題、題材和題材的各個情節中，都應該包含著某種特殊的東西。我曾經長期尋求這種題材，我覺得下列的腹案是適當的。

這個題材應該說明普魯士歷史中的一個時代。這個時代不是象長篇史詩所要求的那樣，來個上下古今多少年；而是一個短暫的瞬間，不過，它必須是決定國家興亡的一瞬間。

它必須是全普魯士人所景仰的一個時代。無論如何，要通過最高貴的路易莎女王的形象來強調指出王國的天才所起的重大作用。

滑鐵盧大戰就是這樣一個瞬間。當時不僅普魯士及其君主政體受到莫大威脅，連整個德意志等等都遭遇極大的危險。

在這次大戰中，普魯士在實際上起了決定性的作用。因此，這可以做爲長篇頌歌或者其他形式的作品的題材，至於用什麼形式，你比我更明白得多。

困難固然有，但並不太大。最大的困難就是要把大幅的圖畫鑲在小的鏡框裏，要很成功地、

很靈活地抓住偉大的瞬間。然而，用愛國主義精神所寫成的、熱情充沛的、具有德意志靈魂的這個頌歌，一定會使你博得聲名，萬古流芳……。」

他說，「我唯一目的，是勸告。」在這方面，你比我高明，你自己決定⑲。

由於過多的痛苦，最後馬克思寫信給父親，說要直接向威斯特華倫男爵求婚。前引三月的老馬克思信已允許他的單刀直入的解決方法，因爲長拖下去，殊非得計。接到馬克思的求婚信，威斯特華倫男爵就允許。於是馬克思和燕妮的訂婚，出於意外的順利。

訂婚後，燕妮還守著老規矩，不覆未婚夫的信，這引起馬克思的懷疑，向老馬克思申訴。

一八三七年九月十六日，老馬克思覆八日前所接卡爾信，討論兒子所讀的學科。他指出：就法律與哲學而言，卡爾較喜哲學。一般地說來，所學的應本自己的興趣。又卡爾信中，有戲劇批評的計劃，他認爲戲劇批評需要較多時間和要愼重。「就藝術而言，在我們時代，這工作也許是最受褒賞。又就名聲而言，它可得到學院的文憑。」可是他不贊成。因爲文豪萊辛不是走鋪玫瑰花的路而是貧困而死。他的家庭，也不能讓卡爾不學合於實際需要的學科。他說：「我不把你的信給威斯特華倫看。」

卡爾最關切燕妮不回信事，老馬克思說：「她現今不在這兒，但馬上就來。她不寫信給你，只能說是孩子氣和任性。毫無可疑，她對你的態度是一種最自我犧牲的愛。」她不寫信，以爲不必要，或爲其他不明白的原因。他讚美她的才華而後說：

「你可以肯定，我是肯定的（你知道，我本性不是輕信的）。一個王子不能把她從你手中奪去，你只管放心，我並且可以保證，她全心全意依戀你——你永遠不應忘記——以她爲你所作的犧牲，絕不是尋常女子所能辦到的。她現在如有什麼意思，不願意寫信，或不能寫信，阿彌陀佛，你就聽

之任之罷了。」[20]

不滿父親的回信，馬克思於失望之餘，又寫信對父親大發牢騷。一八三七年十一月十七日老馬克思如此告誡他：

「我很討厭這種神魂顛倒的樣子，我更不願意你有這種神魂顛倒的樣子。你有什麼理由竟一至於此呢？你自出生到現在，不是一切都如意麼？你的稟質不是很高麼？你的父母鍾愛你，不是到了極點麼？你向來一切合理的志願還是沒有滿足麼？你還是沒有在一種最不可思議的狀態中將一個女子的心擒住了，而令千萬人在旁邊妒忌麼？第一次不稱意，第一次不如願，就弄得這樣神魂顛倒。這是英雄的氣概麼？這是丈夫的品性麼？」[21]

儘管他如此地回信，卻經過他的夫人向威斯特華倫家報警，男爵夫婦就勸燕妮執筆。老馬克思高興地函告兒子：「你的燕妮的好父母就要安慰你那可憐的受傷的心，那個藥方一定已經達到你的手中了。」這藥方，就是燕妮的情書。

可惜燕妮的信沒有留下來。未接到父親的上述十一月十七日信前，他已接到未婚妻的信。他於十一月十日如此告訴父親。

「祝我的甜蜜和卓絕的燕妮的福。她的信我已經讀過十二遍，我每次發現新的迷人處，無論從那一方面看，無論從那一種的文體看，那算是我夢想中從一位女子所得到的一封最美的信。」

由後日馬克思和燕妮的艱苦生活，使人們對她不顧「艱險莫測的未來」（老馬克思語）願嫁他所愛者，

十分地感動。梅林有這些讚語：

「燕妮……卻以毫不動搖的英雄氣概，在最艱苦的坎坷生活中矢忠於她所選擇的人。也許，就尋常的含義來說，她並沒有能幫助減輕他生活的重擔，因爲她從小嬌生慣養，不是總能像一個飽經風霜的無產者婦女那樣來應付日常生活上的微小困難。但是就另一種更高的含義來說，在理解她丈夫的事業方面，她卻是他的當之無愧的伴侶。她的那些保存下來的信，都散發著眞正的女性的氣息。她具有歌德筆下的人物的那種性格，無論在什麼樣的精神狀態下——從歡樂的日子裏的談笑風生，直到窮困奪去她的孩子而她甚至無力爲他安置一個像樣的墳墓時的尼奥巴（希臘神話中失去了自己所有的兒女的母親的形象，母性的悲哀的象徵——譯者註）式的悲慟——都是同樣眞誠的。」㉒

# 註釋

❶伽·謝列布里雅科娃著《馬克思的青年時代》第一七五頁。

❷《馬克思恩格斯全集》英文版第一卷第六四六頁。

❸決鬥場所在伊朋道夫(Ippendorf)和喀西尼赫(Kessenich)的郊外。一八三四年決鬥時，年輕伯爵阿爾尼姆(Count von Arnim)被殺，後又有阿琛來的學生丹尼爾斯(Daniels)被殺。

❹一八五八年拉薩爾對挑戰者的挑戰，曾函問馬克思關於決鬥的意見。馬氏在六月十日的回信中表示：原則上不贊成決鬥，但由於有產者社會的偏見，爲個人的辯護，有時採取決鬥方式是必要的。這說明，四十歲的馬克思對決鬥的意見，與十八歲的大學生相同。

⑤《馬恩全集》英文版第一卷第六四五頁。

⑥同上書第六四五至六四七頁。

⑦同上書第六四七至六四八頁。

⑧伽·謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第二〇一至二〇二頁。

⑨《馬恩全集》英文版第一卷第六四九至六五二頁。

⑩同上書第六五二至六五三頁。

⑪同上書第六五三至六五四頁。

⑫依《馬克思年譜》，六月十三日夜，馬克思因夜中喧噪和酗酒受禁閉處分。六月十六至十七日，他接受處分，這或是另一件事。

⑬《馬恩全集》英文版第一卷第六五七至六五八頁。

⑭《馬克思傳》第十一頁。

⑮《馬恩全集》英文版第一卷第六六三至六六七頁。

⑯《馬克思傳》上卷第四五頁。說到兩家門戶懸殊的問題，不僅威斯特華倫家是特利爾的貴族，就是燕妮母系，也有高貴的血統。當威廉·李卜克內西寫《回憶馬克思》時，馬克思小女兒愛琳娜寫信給他，請他寫阿爾蓋里家遺留銀器給馬克思麻煩的事件。柯瓦列夫斯基(M. M. Kovalevsky 1851-1916，俄國社會學家、歷史家、法學家、自由主義政治活動家）在他的〈和馬克思的會見〉中，也如此說：「威斯特華倫一家……和阿爾蓋里公爵有親戚關係。這個情況有一次險些兒叫馬克思出醜。當他在巴黎不名一文的時候，他決定把妻子的陪嫁，一套家傳的銀器送去典當，人們在這套銀器上發現了阿爾蓋里的爵徽，因此認爲馬克思攫取他人財產而把他拘押起來。這段趣事是馬克思親口講給我聽的，他一邊說一邊眞誠地放聲大笑。」（《回憶馬克思》第三四七頁）。那銀器的爵徽，是刻「眞理是我們的箴言」。

⑰「馬恩全集」英文版第一卷第六六七至六七〇頁。

⑱同上書第六七一頁。

⑲同上書第六七〇至六七三頁。參考《馬克思的青年時代》的譯文。

⑳同上書第六八二至六八三頁。

㉑同上書第六八四頁。

㉒《馬克思傳》第一二頁。

# 第六章
# 柏林大學

早在一八三六年一月七日，老馬克思已決定卡爾轉學柏林大學。當日他簽署這文件：

「我不僅允許我的兒子卡爾．馬克思，而且這是我的心意，他應於下學期進柏林大學。繼續攻讀在波恩開始的法學和財政學(Cameralistics)課程。」❶

一八三六年十月中旬，卡爾離特利爾前往柏林。為什麼老馬克思要兒子轉學柏林大學？梅林說：「他之選擇柏林，也許是出於普魯士的愛國主義，也許還由於柏林大學沒有舊式大學生生活那種尋歡作樂的氣息，而在這位關懷備至的父親看來，卡爾．馬克思在波恩已經十足地沾染上了這種氣息。」❷

柏林是普魯士的首都，有三十萬人口❸。它沒有根深柢固的貴族，沒有強大的資產階級，也沒有初生的勞動階級，但是除了維也納，它算是日耳曼人最大的城市。老馬克思要他的兒子住米德爾街(Mittelstrasse)的老公寓，它是五十多年前文豪萊辛曾住過的地方，距大學不遠。要住這地方的房客，必須答應遵守這些條件：「通過走廊時脚步放輕一些；進門時先在地毯上擦乾鞋底；晚間回家最晚不過十點，打一罐開水，增加一桶燈油和把咖啡送到房間來，都額外加錢。」❹

柏林大學面積比波恩大學大三倍，它的學風，和波恩大學大不相同。這城市的大學生生活，十分嚴肅，專心鑽研書本和講義。教授所教的課程有深度，並且讓學生們自由研究。一八四二年未來唯物主義大哲學家費爾巴哈(Ludwig Feuerbach 1804-1872)如此函告他的父親：

「縱飲、決鬥以及共同馳騁等事，在此處是想不到的；沒有一所大學像此處這樣一致勤學，這樣不僅做學生事業，並且還蓄有更高深學問的意志，這樣的努力求知，並且這樣安靜。其他大學和此處的工作室對照，簡直是酒店。」❺

同年二月，未來「馬克思主義」共同創造者恩格斯(Friedrich Engels 1820-1895)在日記中，也如此讚美柏林大學：

「沒有一所大學像柏林大學一樣，盡力站在現時思想運動的前面，成爲精神鬥爭的戰場，這是它的光榮。其他多少大學，如波恩、耶拿(Jena)、繼盛(Giessen)、格萊夫斯瓦德(Greifswald)，甚至萊比錫(Leipzig)、布列斯勞(Breslau)和海登柏爾克(Heidenberg)都已退出此等爭鬥，而沉淪於一種學術的痲木狀態中，這種狀態是許久以來德國科學界不幸的現象！反之，柏林學府的教師中有一切派別的代表，因此，可以引起一種活潑的爭論，使學生們對於現代的諸潮流獲得一種簡單明瞭的概觀。」❻

這說明：柏林大學生的勤學，不是死讀書。他們的研究室工作，和社會上所發生的重要問題，有密切的結合。他們的教師們，在當日思想鬥爭中，大多數站在領導的地位。只有這樣的大學，才能負起後日統一德國的神聖歷史任務。有這樣大學的普魯士，充當統一德國的動力，決不是偶然的。

一八三六年十月二十二日，馬克思入柏林大學法學院。他在各學期選修課程情況如下：

㈠一八三六至三七年冬季學期：

(1)薩維格尼(F.K. Savigny 1779-1861)的「羅馬法全典」，成績是「勤學」。

(2)甘斯(Eduard Gans 1798-1839)的「刑法」，成績是「非常勤學」。

(3)施特芬斯(Hendrik Steffens 1773-1845)的人類學，成績是「勤讀」。

先說第一學期馬克思的老師們。

薩維格尼的思想，留於後面馬克思批評法的歷史學派時去說。

愛德華·甘斯是馬克思非常景仰的著名法學家。他和馬克思同是猶太人，但他也改宗基督教。他體小而胖，捲髮，流露樂觀主義，主張不應拘束人的精神。他年輕，當時不過三十八歲。在他的健康、和藹可親的身上，嗅不到教授長袍沮喪氣味，也找不到籠罩柏林大學腐朽的中世紀傳統。他是黑格爾的學生、又是黑格爾的朋友。他不是創造性的思想家，堅守黑格爾的體系，只由老師的根本原則中做出自己的結論。他有這論點：

「世界是發展的，人的思想是變化的，但是他們都要求我們聽信固定不變的古老的眞理。那些賢士哲人用『歷史』和『歷史學派』的字眼嚇唬我們。我相信，我們最後必須挺身而起，反對這種歷史學派的局限性和麻木性。不要讓裝腔作勢（好像用破舊了的華麗衣服掩蓋畸形和醜態一樣）來使我們的智慧出醜吧。法律學必須擺脫至今還在欺騙人的僵死了的眞理的束縛，必須回到性質相近的歷史和哲學課程的領域裏來。各族人民的法律，都是互相聯繫地向前發展著的。只有這樣理解，問題才能徹底解決。一般法律上的合乎邏輯的發展，各民族有各民族的特點。」❼

這兒被甘斯批評的人，是薩維格尼教授所代表的「法的歷史學派」。這一學派把國家和法看做「人民精神」自我發展的結果，維護當時德國現行法律，反對對它做任何批判，強調法的來源不是法律而是習慣。也許受甘斯的影響，馬克思後日寫《黑格爾法哲學批判導言》，曾有這評語：

「有個學派以昨天的卑鄙行爲來爲今天的卑鄙行爲進行辯護，把農奴反抗鞭子——只要它是陳舊的、祖傳的、歷史性的鞭子——的每個呼聲宣佈爲叛亂；歷史對這一學派，正像以色列上帝對他的奴僕摩西一樣，只是表明了自己的A posteriori（過去），因此，這個法的歷史學派本身如果不是德國歷史的產物，那它就是杜撰了德國的歷史。這個夏洛克、奴僕式的夏洛克，發誓要憑他的期票、歷史期票、基督教德意志的期票，來索取從人民心上剜下來的每一磅肉。」❽

爲著甘斯有進步觀，所以贊成一八三〇年的法國革命，並主張採用英國的虛君制。他對社會問題的論點，傾向聖西蒙派。一八三六年出版他的著作有下面的話：

「聖西蒙派正確地觀察到：奴隸制未曾消失，縱使它形式上取消，而實際上還取最絕對形式存在著。恰似前此主人和奴隸的彼此對立，後來有貴族和平民，再後有領土和陪臣，今天也有懶惰者和工作者的對立，人只要參觀工廠，就見到憔悴的和可憐的男女，爲個人的勞役和利潤而犧牲他們的健康，並爲微薄的薪金而支付生活的快樂。這難道不是剝削像野獸的人而讓他只有自由地死於飢餓中的眞正奴隸制嗎？喚醒這些可憐無產者的道德良心，引他們在現今所擔任的工作中，自動地幹，難道那是不可能嗎？主張國家供應最多數的和最貧苦的階級的需要，是我們時代最深刻的觀點。……未來的歷史，將不只一次說到無產階級反對中等階級的鬥爭。中世紀的社團

中，有一種工作的社會組織。這社團(Corporation)已被破壞，不能重建。但是，由社團的專制主義中，和主人的絕對支配中解放出來逃逸出來的勞動，現今不是落於工廠主之手嗎？難道沒有辦法解消這情況嗎？有的，那就是自由社團，社會化。」[9]

這兒，甘斯的見解，成爲後日馬克思的階級鬥爭觀。甘氏繼黑格爾之後，成爲柏林大學的名教授，聽講的人，不限於學生，還有官吏、軍官和作家。凡贊成法國革命的學者都和他一起。他在大街上指大學附近的建築物說：「看吧！大學與軍械庫比鄰。這是普魯士的象徵。」普魯士有無數堡壘，有狹窄和惡意的檢查制度對知識的自由做無慈悲的戰爭。甘斯敢發表上面的意見，由於普魯士政府還未破壞學院的自由[10]。

施特芬斯教授是自然哲學家和礦物學家，祖先是挪威人。他頑固地執著於斯賓諾莎(Benedict de Spinoza)和謝林的思想。他用講人類學的枯燥言詞來講這些思想，使馬克思不得不在講堂上偷看自己要看的書。但是，不久之後，施特芬斯把馬克思的興趣引到自然科學來，他就喜歡施教授的課。

**(二)一八三七年五至八月夏季學期：**

馬克思選修(1)黑夫特爾(August Wilhelm Heffter 1796-1880)的教會法，(2)德國普通民事訴訟和(3)普魯士民事訴訟法。這三門課的成績都是「勤學」。他自己還讀薩維格尼的《佔有權論》(*Das Recht des Besitzes*)，安塞姆•費爾巴哈(Anselm Feuerbach 1775-1833)的《刑法》[11]，格羅爾曼(Karl Ludwig von Grolmann 1775-1829)的《刑法學原理》(*Groundsätze der Kriminalrechtswissenschaft*)，培根(Lord Francis Bacon, 1561-1626)的《論科學的進步》(*De Augmentis Scientiarum*)，萊馬魯斯(Hermann Samuel Reimarus 1694-1768)的《論動物的藝術本能》(*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, Hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe*)，又譯亞里士多德(Aristotles)

的《修辭學》。

(三)一八三七年至一八三八年冬季學期：

馬克思只聽黑夫特爾的「刑事訴訟法」，成績是「勤學」。

(四)一八三八年五至八月夏季學期：

馬克思選修(1)加布列(Georg Andreas Gabler 1786-1853)的「論理學」，成績是「非常勤學」，(2)利特(Karl Ritter 1779-1859)的「普通地理」未記錄成績，和(3)甘斯的「普魯士邦法」，成績是「非常勤學」。那加布列是柏大哲學教授，黑格爾的正統繼承者，梅林評爲「黑格爾的所有平庸的附和者當中最平庸的一個」[12]。

(五)一八三八年至三九年冬季學期：

馬克思聽羅多夫(Adolph Friedrich Rudoff 1803-1873)的「相續法」，成績是「勤學」。羅氏是法學者、又是薩維格尼的弟子。

(六)一八三九年五至八月夏季學期：

馬克思聽布魯諾・鮑威爾(Bruno Bauer 1809-1882)的「先知以賽亞」，未記錄成績。

(七)及(八)一八三九年至一八四〇年冬季學期和一八四〇年夏季學期：

馬克思一課也沒有選修。

(九)一八四〇年十一月冬季學期：

馬克思選格白特(Karl Eduard Geppert 1811-1881)講師的「幼里披底」(Euripides)，成績是「勤學」。格氏是古典語學家[13]。

計由一八三六年十月至一八四〇年十一月，馬克思在柏林大學肄業九學期，實際聽講只有七學期，

共修課十二門，大部分屬於法律方面。除了甘斯的兩門課程「非常勤學外」，其餘十門有評語者都不壞。可是馬克思主義者梅林，在他的《馬克思傳》中卻如此說：「作爲一個思想家，馬克思在大學時代就已經獨立地工作了。他在兩個學期中所獲得的大量知識，如果按照學院式的餵養方法，在講堂上點點滴滴地灌輸的話，就是二十個學期也是學不完的。」⓮

梅林的話，也許有理。因爲馬克思除了上課，還努力自修。關於他刻苦讀書和服膺黑格爾學說，到最後捨棄黑氏的經過，在同年十一月十至十一日給父親的長信中，說得十分明白。這封留下的家書，確如他的女兒愛琳娜所說：「此信向我們指出發達中的馬克思，向我們指出少年時的未來成人的模樣。我們於此已經看見馬克思終身所表現的那種幾乎超人的工作能力與工作慾望。」⓯請細看這封信的內容：

**親愛的父親：**

在生活中有這樣的一些時機，好像是過去一段時期的界標，但同時又明確地指出新方向。

在這樣的轉變時機中，我們感到被迫用思想的鷹眼去觀察過去和現在，以便認清自己現實的處境。的確，世界歷史本身也這樣地喜歡回顧過去，往往使它顯示在倒退和停滯。其實它好像仰坐安樂椅上，爲要了解自己，和從精神上洞察自己的活動——精神的活動。

單個人在這樣的時機是會產生抒情的情緒的，因爲每一個變形現象，在某種程度上可說是臨終的傑作，在某種程度上則是新的偉大詩篇的序曲，這種詩篇力圖使光彩奪人的豐富色澤具有持久的形式。但是我們卻想給一度體驗過的東西建立一座紀念碑，使它在我們的感情上重新獲得它因行動而失去的地位。不過對於我們體驗過的東西來說，還有比父母的心，這個最仁慈的審判官、

最富於同情的朋友、這個以它自己的火焰來溫暖我們願望的最隱秘的中心的太陽更爲神聖的貯藏所！而且許多應該受到斥責的壞東西，如果把它們不作爲本質的必然的狀態的表現而加以暴露，又如何能夠那樣順利地得到矯正和寬恕呢？至少是偶然的時機和精神的迷惘有時所作出來的惡作劇，又如何能夠避開對心靈的缺點的指責呢？

所以，當我現在在這裏生活了一年，回顧一下過去的全部情況，以便回答你、我親愛的父親從埃姆斯(Ems)寄來的那封極其珍貴的信（按指一八三七年八月十二日至十四日老馬克思寫的信——稼）的時候，請讓我像考察一般生活那樣來觀察我的各種事情，也就是把它們作爲在科學、藝術、個人生活中全面地展示出來的精神活動的一種表現來加以觀察。

當我離開了您們的時候（指一八三七年八月至十月回家度過暑假——稼），在我面前便展開了一個新的世界，而且是一個起初充滿熱情，然而沒有希望的愛的世界。甚至到柏林去行程也使我無動於衷，要在別的時候，那會使我狂喜不已、會鼓舞我去觀察自然、還會燃燒起我對生活的渴望。這次行程甚至使我十分難受，因爲我看到的岩石並不比我的心靈的感覺更奇峭和更雄壯，廣大的城市並不比我的血液更有生氣，旅館的飲食並不比我所懷抱的一大堆幻想囊更豐富和更饒咀嚼滋味，最後，藝術也不如燕妮那樣的秀麗。

到了柏林以後，我斷絕了從前的一切交往，有時去拜託別人也是勉強的，只想潛心於科學和藝術。

對我當時的精神狀態來說，抒情詩應當是第一個題目，至少也是最愜意和最親切的題目。然而由於我的態度和我從前的整個的發展，它當然是純粹理想主義的。我的天國、我的藝術，同我的愛情一樣都變成了某種非常遙遠的彼岸的東西。一切現實的東西卻擴散開了，而一切擴散開的

東西又都失掉了界限。對現代生活加以責難，抱著空泛的和不定形的感情，沒有一點出乎自然，憑頭腦編造一切，充滿現有的東西和應有的東西之間的矛盾，以修辭的考慮代替富於詩意的思想，也許還有某種感情的熱力和對詩的火焰的爭取——這就是我贈給燕妮的頭三卷詩的內容的特點。整個毫無邊際的廣闊的憧憬，在這裏採取了各種各樣的形式，使詩句失去了必要的凝煉，變成了一種散漫的東西。

但是寫詩可以而且應該僅僅是附帶的事情，因爲我應該研究法律，而且首先抱有專攻哲學的願望。這兩種學科這樣地彼此交織著，一方面，我讀完了——不帶批判的態度，只是學習式地——海涅克茨(Johann Gottlieb Heineccius 1681-1741，**德國法學家、著名羅馬法典史學的著作——稼**)、蒂保(Anton Friedrich Justus Thibaut 1772-1840，**德國法學家、民法專家、羅馬法歷史家和批判家——稼**)和各種文獻（**例如，我把羅馬法典頭兩卷譯成了德文**)，另一方面，我想使法的哲學貫穿整個法的領域。在導論裏我預先敘述了若干形而上學的原理，並且把這部倒楣的作品寫到了公法部分，約有三百印刷頁(bogen)。⑯

這兒，我特別地受現在是什麼與應該是什麼之間的矛盾——這是唯心主義的特性——的大困擾，又是主題之絕望的不正確的分類的本原。第一、我高興地命名爲「法的形而上學」(Metapbysics of Law)——也就是：原理、內省、概念的定義——與所有實際的法律和費希特著作(**指***Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehere***——稼**)中之法律的任何實際形式分開，而在我的情況裏，只有更多現代的而少充實的內容。再之，數理教條主義的非科學形式——這兒作者徘徊於題目之間，到處辯論，而題目卻從沒多方面的內容和發展的規定——自始就妨碍對眞理的理解。

三角形誘引數學家的建構和證明，但它仍只是一個空間中的抽象觀念，而沒有再發展下去。我們必須給三角形以別的形式。那時，就有不同的立場，而帶有它的各種相對立場的其他形式，

給三角形以不同的關係和眞理。在另一方面，用思想的活世界的具體表現——例如在法律，那國家、自然、哲學合爲整體——那客體本身必須在它的發展中去研究；那兒一定不用人爲的分類；事物本身的合理性必須發展它的所有對立性，和在它本身找到統一性。

其次，第二部分，是法哲學，依我當時的觀點，就是在積極的羅馬法(Positive Roman Law)中研究觀念的發展，好似積極法律處於它的觀念的發展中（我不以爲處於它的純粹有限的規定中）可以與包含第一部分的法律觀念的形式有差別。

再之，我把這部分再分爲形式法的理論。和實體法的理論。前者，是論述在體系的繼承和相互影響中之體系的純粹形式、分類和範圍；後者，反之，是論述內容，指示何以形式編入內容中。這是我和薩維格尼先生共同的錯誤，那是我後來讀他的關於所有權的學術著作時發現的。但有這些不同處：他把形式決定概念，既說是「在假定的羅馬體系中爲這個或那個學說找一地位」，又把實體決定概念說是「羅馬人這樣地建立的概念，即積極的學說」；而我的了解卻是：就形式而言，要確切地說明概念的必須建構，就實體而言，要確切地說明必須的品質。我的錯誤在此，我以爲實體和形式可以和必須彼此分開，結果我未得到眞正形式，只是我後來堆著沙泥之幾個抽屜的書桌。總而而之，概念是形式和內容的媒介物。由之，在法的哲學論文中，一個必須從另一個中產生，形式只能是內容的繼續。於是，我最後達到分類，雖然，著者本身至多參加表面的和膚淺的分類，但法的精神和眞理卻消失了。所有法律分爲契約的和非契約的……（後面詳述公法分類，刪去——稼）。

我何必繼續把我已拋棄的東西，充塡篇幅呢？整個瀰漫著三位一體的分類，浪費筆墨。我極野蠻地濫用羅馬人的觀點，爲著強納它於我的體系中。可是在另一方面，這樣做，至少在某一點

說來，我得到了題目的大綱，並對它發生情感。

在結束實體的私法(Material Private Law)時，我見到整個的謬誤性，它的基本計劃建立於康德思想的邊緣，但敘述方面與康德完全不同。我又一次承認，沒有哲學我不再前進了。因此我決心再投入哲學的懷抱，我寫形而上學的新體系。到它完成後，我又被迫承認它的錯誤，和我前此一切的努力一樣。

當時我養成了對我讀過的一切書作摘錄的習慣——例如，摘錄萊辛的《拉奧孔》(*Laokon*)、左爾格爾(Karl Wilhelm Ferdinand Solger)的《葉爾文》(*Erwin*)、文克爾曼(Johann Joachim Winckelmann 1717-1768)的《藝術史》、路登(Heinrich Luden 1780-1847)的《德國史》——順便還寫下自己的感想。同時，我翻譯了塔西佗斯的《日耳曼尼亞志》(*Germania*)，奧維德(Ovid)的《哀歌》(*Elegies*)，並且開始獨自學習，即根據文法學習英文和意大利文——直到現在還沒有什麼成績。我又讀克萊因(Ernst Ferdinand Klein 1744-1810)的《刑法》和他的《年鑑》，也讀了所有新的文學作品，不過後者僅僅是順便流覽而已。

到學期終了，我又轉向繆司(Muses)的舞蹈和薩蒂爾(Satyrs，希臘神話中半人半仙的神，身上長有尾巴、角和山羊的腿——稼)音樂。在我寄給您的最後一冊筆記中，理想主義滲透了那勉強寫出來的幽默小說《蝎子和費里克斯》(*Skorpion and Felix*)，還滲透了那寫失敗了的幻想劇本《奧蘭尼姆》(*Qulanem*)，最後它卻發生了完全轉化，變成一種在很大程度上沒有鼓舞人心的對象，沒有令人振奮的奔放思想的純粹藝術形式。

但是，只有在最近的這些詩中，好像受了魔杖的一擊似的——啊！這一擊在最初是令人痛苦的，——突然在我眼前出現了眞正的詩的王國，宛如遠方的仙宮那樣，把我創作的一切都化成雲

煙消失不見了。

在作這種種事情的時候，我在第一學期熬了不少的通夜，經歷了不少的鬥爭，體驗了不少內心的和外在的衝動。但是所有這一切都沒有使我大大地充實起來，加之，我拋棄了自然、藝術、整個世界，也跟朋友疏遠了。這似乎在我的身體上也表現出來了。一個醫生勸我到鄉下去，於是我第一次穿過城市，跨過它們的門限，走上了通往施特拉勞(Stralau)的大道。我作夢也沒有想到，在這裏虛弱有病的我，在那裏會變得健康和強壯起來。

幕降下了，我最神聖的東西毀滅了，必須在那裏安置新的神。

我從唯心主義——順便說一下，我是把康德和費希特的唯心主義相比較，用這種源泉把它培養起來的——轉到在現實本身中尋求觀念了。如果以前衆神是住在離開大地的上空，那末現在它們已經成爲大地的中心了。

我以前讀過黑格爾哲學的一些斷片，我並不喜歡他那稀奇古怪的格調。我想再潛入到大海去一次，但是帶有一定的意圖，即確信精神的自然同肉體的自然一樣是必然的和具體的，而且具有嚴整的形式；我不願再學習擊劍術，而是把眞正珍珠置於日光下。

我寫了將近二十四頁的對話：「庫列安斯特(Cleanthes，希臘禁欲主義哲學家，這裏是比喻他苦學哲學。——稼)，或者關於哲學的出發點和必然的發展」(按這論文未保留下來——稼)。彼此完全分離的科學和藝術，在這裏卻在一定程度上結合起來了。我好像一個不知疲倦的旅行者著手工作，爲的是從哲學上辯證地通過如概念自體、宗教、自然、歷史這些神的表現來揭示神。我最後的提綱成了黑格爾體系的開端。這一著作，因爲我爲它稍微研究了一下自然科學、謝林、歷史，所以費去了我很大的腦力，而且寫得非常Concienne（意大利文，義爲「晦澀」——稼）（本來它應該是一部新邏輯學），以致連

我自己現在也幾乎不能仔細思考這一思想過程了。我的這個在月光下撫養大的可愛的兒子，打扮得像西倫娜(Siren，希臘神話中半人半魚的女神——稼)，把我引到敵人(指黑格爾——稼)的懷抱裏了。

由於煩惱的緣故，我有幾天完全不能夠思考問題，就像狂人似地在「洗心烹茶」(引自海涅的《歌曲集》、《北海》第一組詩，「和平」——稼)的施普累(Spree)河汚水旁邊的花園裏亂跑，我甚至和我的房東一塊去打獵，然後又跑到柏林去，想擁抱街頭上每一個遇見的人。

此後不久，我只專門從事一些正面的研究。我研究了薩維格尼著《所有權》，安塞姆·費爾巴哈和格羅爾曼的刑法，克拉麥爾(Cramer)的《論語言的意義》(*de Verborum Significatione*)、溫林格—茵根海姆(Wening-Ingenheim)的《羅馬法體系》和穆稜布魯赫(Mühlenbruch)的《羅馬法學說》(*Doctrina Pandectarum*)，現在還在繼續研究它們；最後我還研究了勞特爾巴赫(Lauterbach)文集中的某些篇章，民事訴訟法，特別是教會法，它的第一部，即克拉茨安(Gration)的〈互相矛盾的法規的一致性〉(Concordia Discordantium Canonum)，幾乎全部是在《「法典」大全》中讀完的，並且作了相應的摘要，我也同樣研究了附錄——朗捷洛蒂(Lancelotti)的《法典》(*Institutiones*)。後來，我翻譯了亞里斯多德《修辭學》裏的一部分，讀完了著名的威魯蘭姆(Verulam)勛爵培根的《論科學的進步》(*de augmentis scientiarum*)，對萊馬魯斯下了很大功夫，愉快地熟讀了他的著作《論動物的藝術本能》。我還研究了德國法，但主要只關於法蘭克諸王的敕令和教皇給諸王的信札。

由於燕妮的病和我的徒勞無益的精神勞動所引起的煩悶，由於必須根據我所憎恨的見解去給自己造出一尊偶像來的這種令人苦惱的氣憤，我生病了，這是我以前已經稟告過你的，親愛的父親。病好之後，我便把所有的詩和小說草稿等等都一把火燒了，我以爲我能把它們丟得一乾二淨；直到現在，我絲毫沒有發生過與此相反的情況。

在患病期間，我從頭到尾讀了黑格爾的著作，也讀了他的弟子們的大多數著作。由於跟施特拉勞的朋友們經常會見，我加入「博士俱樂部」，它的會員中間有幾位講師和我在柏林的最親近的朋友之一魯滕堡(Adolf Rutenberg)博士。在這裏的爭論中暴露了各種不同的彼此對立的觀點，那幾根把我自己同現代化世界哲學聯在一起的繩索變得越來越結實了，其實我是想避開這種哲學的影響的；但是所有的聲音都沉寂下去了，在很多東西被否定之後容易產生的那種眞正的諷刺狂佔有了我。此外我又加上了燕妮的沉默，所以在我對現代主義和現代科學觀點獻出像「訪問」（按未保留下來——稼）等等這樣幾種拙劣的作品以前，我始終是不能安下心來的。

如果我在這裏没有把上學期的整個情形說清楚，没有把所有的詳細情況說明白，並且抹殺了所有的細微差別，那就請原諒我，親愛的父親，你要知道，我本來是急於想談一談我目前的生活的。

封·夏米索(Adalbert von Chamisso 1781-1838)先生寄給我一封毫無意義的短信，在信裏告訴我說：「遺憾的是不能採用我給《年鑑》（按指《德國繆司年鑑》(*Deutsher Musen-Almanch*)，自由派年刊，一八二九年起出版於萊普錫——稼）寫的文章，因爲《年鑑》早已付印了。」我心煩意亂地匆匆讀完了這封信。出版家維干德(Vigand)把我計劃（指出版戲劇和批評雜誌——稼）寄給了出賣好乾酪和壞書的溫德爾(Wunder)公司的代理人施米特(Schmidt)博士。茲將他的信附上；施米特博士還没有回信。但我無論如何不放棄這個計劃，特別是因爲黑格爾學派所有著名的美學家，通過在他們當中起著重大作用的鮑威爾副教授和我合作者魯滕堡博士，都答應同我合作。

對於當公務員的問題，親愛的父親，我不久以前認識一位助理法官名斯密德登納爾(Schmidthänner)者，勸我於通過第三次的法律考試後，進入法界。這計劃適合我意，因爲我對任何行政的研究，

早就選了法理學。這位紳士告我：在威斯特伐里的蒙斯特(Münster)省上訴法院，他和許多人已幹了助理法官三年。他說這職務不難——自然，只要人肯苦幹——因爲在世界那部份，情況與柏林和任何其他地方的嚴格選任不相同。任助理法官的人，如得到博士學位，那就有極好機會捷速地特別被任爲教授。波恩的格特納(G.F. Gäertner)先生，曾著平凡的省法規一書，就有那遭遇，他的唯一其他名譽，就是他自稱爲法學家的黑格爾學派會員。但是，親愛的父親，最好的父親，難道我們不能當面談這件事嗎？愛德華的情況、母親的病，你自己的微恙——我希望它不是嚴重的——一切合起來，使我急速不延擱地回家。這是我實在必需的要求。

如果我不是肯定地懷疑您的准許，我早到你的身邊了。

我親愛的父親，相信我，這不是自私的希望（雖然我是那麼幸福地又見燕妮）。我受非筆墨所能形容之思想的驅使。實在就某些方面說來，我是難於回家的，但這一觀點，如我親愛燕妮所寫的，一切都爲完成那神聖的責任。

親愛的父親，不管您怎樣決定，不要把這封信，或其中任一頁，給母親看。我突然的回家，也許引起這位偉大而高貴的婦人的高興。

在接到燕妮的親切信之前，我已寫信給媽媽（按這封信未留下來——稼），因此我也許無心地寫了太多不適宜的事。

希望：罩蓋我們家庭的雲，逐漸散失；允許我分擔您的痛苦，和您我的淚混和一起，也許對您表現我的深摯的同情心和不能量度的愛——那是我常只能表現極劣的的；希望：親愛的和永恆的愛的父親，體會到我極度動盪不寧的情緒，當我的心必然常常似乎走入迷途時（這由於我戰鬥精神的過制它）而原諒我。希望：您立即恢復健康，和我能緊緊地擁抱您陳述我的思想。

親愛的父親，原諒字跡潦草和文體拙劣。現在將近早晨四時，蠟燭已燼，我的兩眼也閉上了。我過於忙碌。在我出現於慈親之前，我不能平息那些不安的幽靈。

祝我的甜蜜和卓絕的燕妮的福。她的信，我已讀十二遍，我每次發現新的迷人處。無論從那一方面看，無論從那一種的文體看，那算是我夢想中從一位女子所得到的一封最美的信。」⑰

你親愛的兒子　卡爾

誰細讀這封長信，誰就會注意下面的事：

第一、在馬克思知力發展第一期（1835-1841），他的主要興趣在於文藝。由波恩大學到柏林大學第一學年，他所修課程多是文學。他對文藝有修養，而且還企圖當詩人和文學家。儘管他沒有達到預定的目的，他的文體是十分特別。關於馬克思在柏林大學時期的文學著作，另章論述。

第二、長信開頭的敍述，指證他受黑格爾的歷史哲學的影響，例他使用「停滯」、「倒退」的術語。他在施特拉勞養病，接近黑格爾，並作深入的探究。這一學問途徑，對他後日的思想，有重大的關係，而且使他變爲「黑格爾左派」，和參加該派的「博士俱樂部」。對這個重要問題，也另章論述。

接到那長信的父親，於十一月十七日回信問他已由施特拉勞回來嗎？接著責他來信沒有寫地址。那封長信，引起他的許多希望。他提出另些問題，當然內有關於怎樣使燕妮安心的話。信末他諷刺地表示該信沒有要錢，使他驚訝，可是卻許兒子於復活節回家⑱。

恰如梅林的話，馬克思的十一月十日長信，對於他的父母，「產生了很不愉快的印象」。爲什麼？梅林有這解說：

「那時已經病魔纏身的父親，又在兒子身上看到那個老早就使他擔憂的『魔』。自從他把『某

人』當作自己的孩子一樣來鍾愛以來，自從一個非常可敬的家族同意締結一段看來將使愛女遭遇生活的坎坷和暗淡莫測的前途的姻緣以來，他更是加倍地懼怕這個魔影了。他也絕不至於固執到要給兒子規定生活的道路，只要卡爾能夠選擇一條使自己有可能完盡『神聖的天職』的生活道路。但是這位父親現在只看見前面是一片波濤洶湧的海洋，而沒有一個安全的碇泊之所。」⓳

睡在病牀的老馬克思，於十二月九日用嚴厲的措詞，回兒子一信。他先責卡爾沒有細讀他的信，因此未回答所問。因此再提下面各問題：

「第一：大自然無條件地賦予他以特殊才能的青年人，他的天職是什麼？特別是：

一、如果他，正如他自己所說，而且我都願意相信，如果他尊重自己的父親，認爲自己的母親是完美的；

二、如果他不考慮自己的年齡和地位，把自己的命運同一個最高尚的姑娘結合在一起；

三、因此使得非常高尚的家庭，不得不承認這種關係，而根據一般的觀點看來，這種關係顯然會使這個可愛的孩子前途黯淡而且充滿危險。

第二：你的父母是否有某種權利要求你的行爲，你的生活方式能使他們快樂，或者至少是一瞬間的快樂，使他們能擺脱憂愁的日子呢？

第三：到現在爲止，你的天賦的巨大才華對你的父母有過什麼貢獻呢？

第四：對你自己有什麼成就呢？

嚴格地説我不應再説了，讓你自己去回答，並給與完全的説明。但我恐怕這和詩的任何氣質有關聯。我將像散文般回答：由實際地生活、甚至於我兒子表現了過於散文的危險。」

老馬克思說由於一年咳嗽，難於工作，再加痛風病，性情更加惡劣。可以想到年老而脾氣又壞的人，對兒子繼續地失望。他指出：「答覆或不滿」：

自然賦與特殊才能，要正當地利用它，也就是使人尊貴。人是人，是精神的人，是社會的成員，是國家的公民。因此有身體的、道德的、知識的和政治的尊貴。如人能達到這偉大的鵠的，那就是爲神、爲人們、爲父母和爲所愛的姑娘的喜悅。如果對各部分加入限制，不會有好成果，還相反地產生諷刺畫：

「如對身體部分給與限制——愚蠢；如對道德部分給與限制——幻想者；如對政治部分給與限制——陰謀者；又如對知識部分給與限制——粗野者。

(a)青年人，如果願意使自己的父母……當眞快樂起來，他就應該抱定這樣的目的，特別是在他了解到父母把這些最好的願望寄託在他身上的時候。

(b)是的，他應該想到他承擔著一個同他年齡不相稱但又是神聖的義務。這種義務要求自己爲姑娘的幸福而犧牲，這個有卓絕美德和社會地位的姑娘，放棄自己的優越地位和光明前途換來可疑的非常晦暗的未來，把自己命運同一個比較年輕人結合在一起。既簡單又實際的辦法，就是爲她創設未來，這種未來應該是適合於她的實際生活，而不是在小油燈熏黑的吸煙室裏同粗野的學者在一起的生活。

(c)是的，他不能不贖取巨大的債務，因爲那高尚的家庭忍痛犧牲了寄託在女兒身上的、由於女兒的優良品質而很可能實現的美好的希望，這就要求巨大的補償。同時也因爲任何一個做父母的實際上都不會同意這樣做。你自己的父親在憂鬱的時候幾乎也希望他們不同意，因爲我對這個

天仙般的姑娘像對親女兒一樣喜愛，我非常關懷她的幸福，而且正是爲她的幸福在擔心。

所有這些義務形成一個錯綜複雜、永遠解不開的結子，它大概能驅逐一切惡魔，消滅一切錯誤，糾正一切缺點，確立更好的新志向。爲了把變野了的花天酒地、弄劍好鬥的大學生教育成規規矩矩的人，把善於否定一切的人教育成爲踏定的思想家，把不守秩序的流氓大學生的首領教育成對社會有用的人，這種人當然保持著足夠的自豪感，不致阿諛奉承，但也有相當實際的思想和機智，使他認識到只有在同有高深學問的人交往才能研究藝術，才能在最舒服和最有利的方面爲自己找到光明，很快博得尊敬和愛情，使上天慷慨賜給自己的才能得到實際的運用。

讓上帝來判斷吧!!毫無秩序；雜亂無章地涉獵各門學問；在油燈的昏暗燈光下胡思亂想；不是拿著酒杯撒野，而是穿著學者的睡衣、蓬頭散髮地在那裏撒野；愁眉不展地落落寡合，不近人情，甚至連自己的父親也毫不關心。處世之道，只局限在骯髒的小屋裏。那裏，在極端的雜亂無章中，燕妮的情書和父親的可能是含淚寫成的溫諭，大概都被當作卷煙紙使用了。當然，這總比漫不經心地讓它們落到不相干的人手裏要好些。在這種無意識、無目的的求知工作中，你要獲得成果去安慰你自己和你的愛人！究竟你由這工作中，收穫了什麼能夠履行你對她的神聖義務呢？」

在這麼嚴厲的斥責之後，老馬克思極其悲傷地說，爲保持嚴厲無情的態度，只有服用醫生給他的藥丸來自持。他又說：「我現在不再軟弱，因爲我感到過去是過於溺愛。我極少傾訴我的不滿，因此，於某種程度內，變爲你的同謀者。我應該和必須宣告，你給你的父母太多煩惱而極少或沒有歡樂。」

就當時情況說來，老馬克思有那些嚴厲的話的理由。自他離家起，很少事情不使兩老擔心和不滿，可是，除了母親在信中說了他生活細節之外，父親總是沉默不語。他不僅債臺高築，使燕妮擔憂，而

對於幼弟愛德華的病，從沒有在信中提及（按十二月十四日，愛德華以結核病死於特利爾，只活了十二歲）；當母親關懷柏林流行的霍亂時，他也沒有給她以信息。只寫了幾行和由日記抄寫題爲「訪問」的詩。老馬克思說：對它，「我十分坦白地說，寧要拋棄而不接受。」

儘管老馬克思對卡爾那麼不滿，可是，愛子之心活現紙上。他接著說卡爾結交朋友和做學問的不得法：

「此等可憐的青年，除掉有時作半夜或全夜的遊樂之外，他們眞是安然入睡的，而我的有能力和才幹的卡爾陷入苦境，通夜不能成眠，他的精神和身體都困頓於苦學之中，他爲著獲得抽象的眞實學問，犧牲一切享樂，可是他今天造成的東西，明天又毀棄了，結果他把自己固有的破壞了，對於外來的，卻沒有得到手。並且身體畢竟會弄壞，精神畢竟會亂，而一般普通青年卻平平安安，潛步前進，比那些拋棄少年快樂和破壞自己康健去捉摸學問影子的人，有時更容易達到目的，至少也是更便於達到。至於那些苦學的人和一般有能力的人接交一點鐘，或者更容易獲得這種學業，同時還得到社交的快樂。

我現在必須結束了，因爲我感到脈搏跳得更厲害，我必須寫得更輭心腸些，但是我今天不會寬恕的。

這兒，我要補些關於你弟妹們的不滿。在你的來信中，罕能見到你關心他們，至於索菲亞對你和對燕妮都受了那麼多的痛苦，而她卻那麼一直關切你，你只在要她援助時才想到她。」

不僅交友、治學和處世方法，父親都不滿，對於卡爾的理財方法，更加痛心。自到波恩大學起，他是費用鉅大，進入柏林大學仍舊不改。他氣憤地說：

「好像我們是財主一樣，少爺一年之內，不顧一切規勸，違反一切習慣，胡亂花了差不多七百塔勒，而有錢人還花不到五百塔勒。爲什麼呢？我替他說句公道話，他不是一個浪費者，他不是一個放蕩者。可是一個人於八天或十四天之中，在學問上必須找出種種新的體系而毀棄從前種種疲精費神的工作，試問這種人怎能經理瑣務？這種人怎能處理小事？大家的手都揷入他的錢袋中，大家都欺騙他。」

儘管他這樣罵他，卻說：「我寄給你一百六十塔勒。」

對於卡爾要求年假回家事，老馬克思不許。他如此寫道：

「此時回來是胡鬧。我知道，反正你是不會認眞上課聽講的，雖然你大概也會照付學費；不過，我希望起碼要顧全體面。我不是社會輿論的奴隸，但是我也不願花錢反招物議。你可以復活節期——早十日也可以，我並不這樣拘執——回家，我現在的書信雖如此嚴厲，我卻可保證，屆時我當張開兩臂歡迎你。並且以一個父親的心腸待你，現在我內心本來只是煩躁一點。」[20]這封書信，透露老馬克思對於愛子的關懷和希望。

## 註釋

❶《馬恩全集》第一卷英文版第六五五頁。這兒Cameralistics似指實踐法律的學問。

❷《馬克思傳》第一六頁。

❸當時柏林還是城牆包圍的市鎮，有花園、田地和彎曲狹窄的小巷。它的經濟社會情況都比萊茵工業城落後，但卻是德語國家

城市中次於維也納的大城。

❹伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第二八三頁。

❺引自李季著《馬克思傳》上卷第一四頁，最後一句是筆者改的。

❻邁爾編《恩格斯早年著作》第一八〇頁，引自李季著《馬克思傳》上卷第一四頁。

❼伽．謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》第三一二頁。

❽《馬克思恩格斯全集》（後簡稱《全集中文版》）第一卷，一九五六年人民出版社第四五四頁。

❾*Rückblicke auf Personen und Zustände* 柏林版第九九頁及以下。引自麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第五一頁。

❿有這笑話，不許大街上貼菲拉勒特司(Philalethes)譯但丁(Dante)名作《神曲》(*Divine Comedy*)的廣告。薩克遜王約翰還說：「不應用神的東西做喜劇」。

⓫他就是路德維希．費爾巴哈的父親，名法律家，著《德意志普通刑法教科書》和《實證刑法學之原理、基本概念和修正》，不知馬克思讀那一本。

⓬《馬克思傳》第一八頁。

⓭《馬恩全集》英文版第一卷第七〇三至七〇四頁的「離柏林大學證書」（一八四一年三月三十日，由法哲學學院院長和教務長等署名）。那是給馬克思向耶拿大學請求博士學位的。該證書還有這些話：「關於他在本大學的品行，由紀律觀點而言，沒有特別不利之處。經濟方面他有幾次債務的事。他從未被斥為參加本大學的非法學生團體。」

⓮第一八頁。

⓯李季著《馬克思傳》上卷第一八頁。這封長信，初由愛琳娜發表於《新時代》（一八九七年第十六期）。

⓰一印刷頁通常是一六頁，三百印刷頁是四千八百多頁。寫三百印刷頁是不可能的事。此處應有筆誤。

⓱《馬恩全集》英文版第一卷第一〇至二一頁。

⑱《馬恩全集》英文版第一卷第六八三至六八五頁。這封信內容與伽·謝列布里雅科娃所說的信主旨相同。

⑲《馬克思傳》第二一頁。

⑳《馬恩全集》英文版第一卷第六八五至六九一頁。

# 第七章　愛情和文學

恰如馬克斯在給父親的長信中所說：由於戀愛，使他在赴柏林的旅途中感到十分難受。「因爲，我看到的岩石並不比我的心靈的感覺更奇峭和更雄壯，廣大的城市並不比我的血液更有生氣，旅館的飯食並不比我所抱的一大堆幻想囊更豐盛和更饒咀嚼滋味，最後，藝術也不如燕妮那樣的秀麗。」爲著燕妮，他廢寢忘食，如醉如痴，和朋友們幾乎斷絕往來。特利爾中學和波恩大學同學，這時也轉學柏林大學的弗里茨·什列伊格，曾邀他參加社交，一點逗不起他的興趣。

知道那情況的老馬克斯於一八三七年二月三日寫信教導他的兒子：

「一個人需要有遠見，你既不能單獨生存在世上，那就不能忽視這一點。所謂遠見，也就是給自己多找幾個靠山，當然，是要用光明磊落的正當的方法。一些體面人，或是以體面自詡的人，對別人的疏慢行爲是不輕易體諒的，即使最眞誠地加以解釋，他們也往往不喜歡聽的；尤其在本來可以遷就的場合，他們更不容疏慢。比方說，葉尼庚(Jaehnigen)和艾謝爾(Esser)先生，他們不僅是體面人，對你來說，也許是重要的人，他們既然很誠懇地接待你，你就不該不理智地、實際上是無禮地藐視他們。憑你的年齡和地位，你不該要求和他們平起平坐。」❶

這些話，是老馬克思的世代每個老於世故者都會說的，但馬克思的世代的青年人都難於接受。當時，馬克思的整個頭腦，在懷念著燕妮。奔放的情感，加上無數的幻想，使他沉醉於詩歌。愛情和詩歌，常分不開的。有文藝修養的馬克思❷，當然喜歡詩歌。他自己曾以詩人自命，老馬克思也曾稱許兒子有戴桂冠的一日。他熟讀了幾百首長詩、短詩和敍事詩。他常常背誦浪漫主義者的豪邁詩篇，他摹仿他們，他非常欣賞那些音調鏗鏘的空洞言詞和熱狂的詩句。即使到晚年，他還喜念但丁(Dante)、歌德和莎士比亞(William Shakespeare)的詩。

燕妮呢？這位貴族家庭中的閨秀，受時代的影響，對於文學也有修養。

我們知道：燕妮生於一八一四年，也就是萊茵左岸地區屬拿破崙統治最後的一年。自一七九五年法國的國民議會通過合併該地區起，到拿破崙王朝傾覆止，它受法國文化很大的影響。可是，由於戰敗和受法人的統治，儘管這地區有經濟繁榮等好處，而大多數德國人，受民族主義的刺激，却有濃厚的反法情感。這情緒表現於文學，是逃避現實、不談當時的政治問題和社會問題，而流行古典主義和浪漫主義。就所謂浪漫主義時代（由一八〇〇年至一八三〇年）而言，浪漫主義文學家，努力研究古典文學和中世詩歌，也帶有民族主義。現在先說這一點。

三十年戰爭後，德國受法國文化的大影響，使上流德國人，不用德語而用法語，這一環境的產物，是啓蒙運動和模倣法國作品的古典主義文學。對這個文學潮流的反動，是以歌德爲中心的「狂飆運動」(Sturm und Drang)，它標誌德國民族主義文學的抬頭。不必說民族主義文學家席勒，就以海德爾而言，他曾花大力建立德國文學，和努力研究民歌、民謠，就因爲，民歌和民謠是純粹德國的。

在歌德稱霸文壇時期，出現德國文學史上的「浪漫主義派」(Romantische Schule)。所謂浪漫主義文學，是文學家本於經驗的自我，無限制地尊重自己。他的天才不受外界的拘束，他的文藝創作也無限

制地自由。他破除古典的形式，創造新的形式。浪漫主義分爲前後兩期：前期，始於一七九六年，在耶拿結成，一七九八年復活節出版機關刊物《雅典烏姆》(*Athenäum*)，每年兩期，寄稿者：斯萊格爾兄弟、蒂克(Ludwig Tieck 1773-1853)，筆名諾瓦里斯(Novalis)的哈登堡(Friederich Leopold von Hardenberg 1772-1801)等人。他們的領袖是弗里德里希・斯萊格爾。後期，始於諾瓦里斯逝世那年，他們以布稜塔諾(Clemens Brentano 1778-1842)爲首，集會於海德堡，一八〇八年出版機關刊物《隱遁者的新聞》(*Zeitung Für Einsiedler*)。屬於這派別的著名文學家：布稜塔諾、亞爾尼姆(Achim von Arnim 1781-1831)、高勒斯(Johann Josef von Görres 1776-1848)、格林兄弟(Brüder Grimm)——兄雅科布(Jacob)弟威廉(Wilhelm)，和布稜塔諾妹、亞爾尼姆妻貝蒂娜(Bettina Arnim 1785-1859)。兩個浪漫主義派時期的區別在此：前期注重理論，後期注重創作而且帶有濃厚民族主義的色彩。

浪漫主義文學帶有濃厚民族主義色彩，和反拿破崙統治的一八一三年獨立戰爭有關。這等於說：企圖逃避現實的浪漫主義派，終不能跳躍民族主義，因爲，雖有亡國奴的文學家。高勒斯由親法轉爲民族統一的鼓吹者，是其一例❸。

在拿破崙的嚴厲統治下，宣揚民族主義的文學家，採取出版民謠和研究民謠的方式，是當日德國文學界的特徵。就由於這一情勢，後期浪漫主義文學家，多是民謠研究者。受蒂克影響的布稜塔諾❹，和友人亞爾尼姆共同蒐集德國的民謠和童話，出版著名的《孩子的魔法角笛》(*Des Knabean Wunderhorn*，第一卷出版於一八〇五年，三年內刊行全三卷)。他的妹妹貝蒂娜，由於和歌德的密切往來，所寫的《一個童子與歌德的通信》(*Gothes Briefwechsel mit einem Kinde*)，是研究歌德生史的重要文獻。應強調一點，她是燕妮的友人。

威斯特華倫既嗜好文學，他的愛女燕妮當然受他的熏陶，不必說還有浪漫主義女文學家貝蒂娜是

她的好友。因此，她「喜歡歌頌虛幻人物、歌頌中世紀神秘的魔法師和男女妖精的敍事詩和民間故事。她知道這類詩歌故事也不少」❺。不僅如此，她還受一八三○至四○年代德國知識分子思想的影響。

我們知道：當對抗拿破崙的獨立戰爭時，普魯士國王弗里德里希・威廉三世曾於一八一五年五月二十八日宣佈將頒成文憲法，爭取民心。到拿破崙王朝傾覆，普魯士合併萊茵左岸地區，一切設施，却和過去的相反。除了廢止進步的「拿破崙法典」，還把已釋放的農奴再農奴化。至於貴族也恢復了政治的特權。處這一情況下，引起最大不滿的，是青年們。

燕妮、馬克思和恩格斯，都是受那不滿情緒影響的青年。儘管還沒有關於燕妮在當日精神生活的記錄，而波恩大學、柏林大學的左傾學生、或青年德意志派的思想，確已滲透到威斯特華倫家庭——埃德加的政治思想，一直跟著馬克思是其一證。如果這推論不背離事實，那對於燕妮一生忍受困苦生活，也得到說明❻。

德國當時的歷史告訴人們：在那狂飆時代，德國婦女曾參加社會運動——她們之中更多參加文學的活動，如貝蒂娜。燕妮呢？和一八四八年三月革命時的埃瑪・海爾維格❼相反，她不是腰繫短劍，馳騁於革命戰場，而是退於文學境界，並把自己寄託於偉大人物。

就燕妮受浪漫文學的影響，爲獲得她的芳心，馬克思「探尋了許多古書，給燕妮搜集了無數的民歌。它們的結構嚴謹而諧調，它們的粗野情節忽而陰暗、忽而像啤酒一樣沸騰，使年輕的詩人像閱讀布稜格塔諾的詩和霍夫曼❽的散文那樣激奮」❾。

正爲著這一對戀人有同一的嗜好，所以，大學生馬克思一有靈感就寫詩。

一八三七年馬克思在柏林，寫祝壽詩集慶祝父親的生日，作爲永恒之愛的微小表徵❿。這詩集含有民歌、商籟詩(sonnets)、故事詩、歌、翻譯奧維德(Dvid)的輓歌、諷刺詩、韻文悲劇、悲劇《奧蘭尼

姆》(*Oulanem*)等，另附諷刺小說《蝎子和費里克斯》(*Scorpion and Felix*)。

馬克思到柏林兩個月內，寫了三卷詩：第一卷題名《歌曲集》(*Buch der Lieder*)；第二和第三卷題名《愛情集》(*Buch der Liebe*)。它們總題：「獻給我親愛的、永遠戀著的燕妮·馮·威斯特華倫」。這三卷詩，表現感情奔放，並非絕妙好詞。他自己給父親的前引長信中，也說：「沒有富於詩意的思想而只有詞令的反映，也許還有某種感情的熱力和對大膽飛馳的渴望。」⑪

現在，先說關於三卷詩和其他馬克思詩集的歷史。當梅林整理馬克思遺稿時，曾向勞拉索閱那三卷詩。他收到那些詩集後，頗爲失望，因爲內中沒有什麼革命的思想。他揀內中題爲《感想》的詩，認爲是最值得發表的一首：

我永不能安靜，
因爲我的靈魂受困擾。
我不能舒適，
我必須無止地前進。
…………
我要征服每件事，
也就是上帝們所有最可愛的恩典，
包含全部世界的智慧，
和所有藝術與詩歌。
…………

因此我們要冒所有的危險，
永不安逸永不疲乏，
從沒有一個時刻，
沒有行動或願望。
……………
不沉思反省
壓著痛苦的羈軛，
因此渴望、夢想和行動，
對我們都不能滿足。⑫

這首詩選自《愛情集》，當然是情詩，而梅林却解釋爲預言未來的革命。實際上，那時的馬克思還缺乏談革命的理論資本。顯然地，這首詩的前兩節，馬克思表示要佔有世界上所有的美麗和智慧，最後一節表示他的願望不能滿足的痛苦。

梅林有這錯誤的觀點：馬克思應該生下來就是「馬克思主義者」。因此，他以爲青年馬克思的詩，應充滿政治的調子。事實上，作爲詩人馬克思，却喜歡浪漫主義的詩。他曾允許李德爾(Karl Riedel 1804-1878，博士俱樂部會員、德國急進政論家，後移居美國)和愛德華・梅因(Eduard Meyen 1812-1870)主編的青年黑格爾派文學雜誌《雅典烏姆》發表他的作品。該雜誌的編輯們選其中兩首，發表於一八四一年一月二十三日第四期，總標題爲〈狂暴的歌〉(Wilde Lieder)。它寫於一八三七年，是獻給父親詩集中的一首。同年三月三日「*Frankfurter Konversationsblatt* 第六二號評形式不佳，但承認作者有天才」。

〈狂暴的歌〉之一，題〈提琴家〉，描寫愛人給所愛者一杯毒酒，兩人一同死亡。它的第一首詩如下：

提琴家撥動小提琴，
垂著他的金黃頭髮。
他腰懸一把劍，
穿寬緆的睡袍。

「喲，提琴家，你爲什麼奏得這麼狂熱？
爲什麼兩眼露出凶暴的光芒？
爲什麼你淚下如雨？」

「我爲那怒吼的海
衝撞懸崖的壁而奏，
我的兩眼已瞎，我的心胸爆炸，
我的靈魂由地獄深處發出回聲。」

「喲，提琴家，爲什麼在嘲笑中
你流淚，你心碎？
這藝術是高明的上帝給你，

使你心神興奮地沉入星星之舞的高樂章中。」

「現在，看我染了汚血的劍，
準確地刺入你的靈魂。
上帝永不知道也不敬重藝術，
腦裏充滿惡魔的幻想。」

「等到我發瘋和我心全變。
看這把劍——黑暗王子賣給我的，
他爲我計時和發信號，
我更勇敢地跳死亡之舞。」

「我必須奏得憂鬱，我必須奏得輕巧，
等到我的心和我的小提琴爆裂。」

提琴家撥動小提琴，
垂著他的金黃頭髮，
他腰懸一把劍，
穿寬綯的睡袍。⑬

這是歌唱世界末日的詩！馬克思所幻想的毀滅世界者，是這麼奇異的人：黃金色頭髮，穿著寬綢睡袍，腰懸利劍，而它是黑暗王子賣給他的。誰曾見過那樣裝扮的提琴家[14]？

〈狂暴的歌〉之二，題〈夜間之愛〉，是懷念燕妮而寫的，當時他的心境，以爲永久不能與她結婚。在那絕望之中，寫了這樣的詩：

他猛烈地把她壓在胸前，
憂鬱地凝視她的雙眸，
「親愛的，你正燃著憂愁之火，
使我感到你在顫動。」

「你已醉飲我的靈魂！
我是你的熊熊之火！
喲我的珠寶發出光輝。
光輝，光輝，喲青春之血！」

「親愛的，你臉色這麼蒼白，
你說話從沒有這麼奇異。
看那麼優美的合唱，
把人間昇到天上！」

「親愛的，他們都已昇起！
星星燦爛又燦爛！
讓我們飛去，
我們的靈魂就合在一起！」

她這麼溫柔地耳語，
那時恐怖散佈周圍，
熊熊的火光，
在她的空虛眼裏閃亮。

「親愛的，你已飲了毒藥，
現在你必須離開我。
夜幕已低垂，
再不是白晝了。」

他猛烈地把她壓在胸前，
她的氣息和呼吸都已停止，
她已被更深的痛苦刺透，
她的兩眼永閉不開。⑮

寫詩者的心情，使人不解。爲何要用毒酒毒死所愛者？爲何要用發自心中的熊熊之火燒死所愛者？難道爲著得不到她，就要毀滅她？

在一九〇三年，世人只知道馬克思的前述三首詩。關於那三卷詩，有一段曲折的記述。梅林把它交還勞拉，一九一一年她逝世，那三卷詩由她的甥兒讓·龍格(Jean Longuet)保管。十月革命政權穩定後，設立「馬克思恩格斯研究所」，由馬恩文獻家梁贊諾夫主持。這機構專搜集馬、恩的文物，梁氏記起那三卷詩，於一九二五年函問龍格，並請他將三卷詩寄莫斯科。得到令人失望的回答：它已交給別人，是否梅林不能肯定，梅林早死於一九一九年正月！龍格是律師，對於外祖父的詩，漠不關心！

梁贊諾夫就動員研究所全體人員，查馬克思留下的文件，都找不到線索。一九二六年，他突接到報導，說德國醫生、共產主義同盟盟員、科倫共產黨人案件被告之一、馬克思好友羅蘭特·丹尼爾斯(Roland Daniels 1819-1855)的遺物中發現被認爲已經遺失的詩集，寫於兩本筆記簿。馬克思恩格斯研究所人員細查馬克思的通信，發現一八五一年三月馬氏曾函丹尼爾斯，請把藏於科倫的書籍一部份拍賣，剩下的寄往倫敦。那兩本筆記簿，梁贊諾夫以爲也許是馬克思送給老友的禮物⑰。但是，《馬克思恩格斯論藝術》，却有這說法：

「馬克思在一八三六年末把他遷到柏林後最初幾月中所寫的詩抄在三本筆記簿裏（《歌曲集》和兩部《愛情集》）。他把這三本筆記簿寄給了他的未婚妻燕妮·馮·威斯特華倫。一八三六年十二月她在克萊茨納赫所收到的這三本筆記簿，現在都已經散失了。這些筆記簿曾一度保存在弗·梅林的手中，他曾經在他出版的《馬克思恩格斯遺著》中論述過這些詩。梅林在他編的這部書中還發表了這些詩的片段。

流傳到我們手中的是馬克思青年時代作品的另一個最晚的筆記簿，這個筆記簿是他一八三七年十月從柏林寄給他父親作為後者誕辰的禮物。這個筆記簿上抄滿了大概是一八三六年十一月至一八三七年四月所寫的作品。不過這個簿子裏的若干首詩，在內容上是和梅林論述的一些詩（〈海妖之歌〉、〈柳欽達〉、〈星辰之歌〉、〈蒼白的少女〉）相同。顯然，這些詩是屬於更早一個時期的作品，是馬克思從獻給他未婚妻的更早的那幾年筆記簿裏抄下來的。」[17]它又說發表於《雅典烏姆》的兩首詩，「曾經進行過文字的加工」。

由這大段話，我們知道：留下來的筆記簿，就是梁贊諾夫認為是送給丹尼爾斯的禮物。現在「上述筆記簿的詩都印在《馬恩文庫》第一卷第二分册，第一至八九頁。一共是三十九首詩（抒情詩、歌謠、情歌、諷刺短詩等等），還有一個未完成的悲劇《奧蘭尼姆》的幾場（第一幕）和幽默小說《蝎子和費里克斯》的若干篇章（第一卷第一〇至四八章）」[18]。

一九五四年，蘇共中央馬克思列寧主義研究所有兩本馬克思初期韻文詩，那是他的外孫埃德加·龍格(Edgar Longuet)所有。一九六〇年，馬克思外曾孫馬西爾·查理·龍格(Marcel Charles Longuet)贈該研究所三本詩集。它引起馬克思傳記家和翻譯家的注意，那都是在不同時期、在不同刊物發表過，但有删節。

留下的情詩，有一首是馬克思給燕妮的商籟。它的內容：

還有件事要告訴你，我的燕妮：
臨行的告別使我滿心歡喜；
因為千層銀波的蕩漾，

只出現你的動人美麗。
讓我的日子勇敢地奔流吧！
那怕那風暴和瀑布的怒吼，
爲的尋找神聖的成就，
爲的是回來再跟你聚首。
我穿著一身燦爛奪目的盛裝，
心懷著驕傲，智慧在發光，
我擺脱了可鄙的羈絆，
堅決要投入散文之鄉，
在你的面前，我一切憂傷全都消失，
幻想像春天的樹木般不斷成長。⑲

在另一首馬克思給燕妮的詩中，他說他怎樣把鐵手套擲給世界，世界就崩潰了。那時，由於她的愛，他徘徊於廢墟的王國，他的話充滿行動的熱情。

在又一首題名爲〈百花之王〉的詩中，他說在他變爲百花之王前，他必須剖他的心，諸神笑他，在他的忿怒中，他裂他的兩眼，並在地上爲自己掘了墳墓。

馬克思的詩，除了獻給燕妮的情詩外，也有別的。在他給父親五十五歲祝壽詩中，內中恰如門德所說有值得注意的作品。它「包括有對時代的判斷、對同時代人的判斷、對自己的判斷，一點也不給我們以『順口做成』的感覺」⑳。它的標題是〈小詩〉。

小詩的一首是這樣的：

在他的椅子上，默默地坐著德國公衆，
他呆呆地坐在那兒很是開心。
暴風雨咆哮著吹來又吹去，
天空變得陰暗而昏沉。
閃電蜿蜒地划過，
他一點也不記省。
甚至太陽出來，
清風徐徐，暴風雨已經息停，
然後他才站起身來，叫了一聲，
並且寫了一本書：「嘈雜的聲音已經過去」。
於是開始幻想，
想在基本材料裏去把東西找尋，
他相信，這還不是正確的方法，
天空還在講不相干的笑話，
必須要作一個全盤的推動，
先在頭上，然後在足上摩擦，
現在完全同孩子一般，

去尋找摩登的東西，
　假如須得把握住現在，
　而讓天地跑走，
走呀走它們通常走的路徑，
波浪安靜地沿著岩石喧騰。[21]

另外一首〈小詩〉，批評政治運動的不成熟的理論和僵化：

德國人有一次曾經動起身來，
差不多一直取得了人民的勝利，
　可是現在已經過去了，
　人們可以在任何角落讀到：
「簡直像要出現奇迹了，
人們馬上就用三條腿走路。」
　這使大家都大爲煩惱，
自己開始害羞了起來，
「乾脆一次多來些吧，
現在人們必須斯文地走著，
　其他的可以裝在書裏，
買主很容易去尋到」。[22]

特別有趣的是〈詠黑格爾〉的四首小詩，它表示馬克思不贊成黑格爾。在第二首詩中，諷刺黑格爾的自吹自擂：

我所教導的話，混雜有迷人的混亂的動機，
但是各人自己去想，想他們所想到的東西。

第三首詩，他開黑格爾的玩笑：

康德和費希特喜歡到藍天裏去遨遊，
　在那裏尋找一個遙遠的國土，
但我盡心地把握深刻和眞實，
　我在馬路上找到它！㉓

還有一首諷刺小詩，題爲〈醫學生的立學〉：

靈魂是不存在的，
因爲母牛知道怎樣生活。
靈魂是完全幻想的。
　它不能在胃中找到，
　但我們却摸到它的深處，
那時我們能夠用藥丸趕走它，

又在大河流中，
精神就由身體中流出來。㉔

一八三七年二、三月間，馬克思寫《蝎子和費里克斯》㉕和悲劇《奧蘭尼姆》的第一幕。如果它不是馬克思寫的，誰也不會留意它。儘管內有佳句，不算是詩人的作品。爲什麼他放棄它的寫作，誰也說不出充分的理由。一般人都做這推測：內中人物，是作者的自我化身。他們有了這些性格：粗暴、殘酷、溫柔、屈服、專橫、腐敗、咀咒、懷疑、不信任和特殊的諷刺。

《奧蘭尼姆》是寫兩個同性戀的德國青年：奧蘭尼姆和盧新度(Lucindo)遊阿爾平(Alpine)，因爲沒有旅館，就接受意大利人比蒂尼(Pertini)的邀請，住比家。比氏發現奧蘭尼姆是他的仇人，就圖謀報復。比蒂尼又慢慢地發現盧新度是他的報仇工具，設法收買他。可是，盧對奧有深摯的感情，並且迷戀著奧，對於比蒂尼批評奧的話，都不相信。比斥盧是僞君子、貪婪的動物、月球上墮下來的石頭，盧回罵比是痞子、懦夫、沒有思想的傻子，心腸如此之硬，頭腦如此的腐敗，是無藥可救的人。儘管有這對罵，比蒂尼却能夠慢慢地引誘盧，由引誘的手段，說明馬克思深知青年墮落的情況。

馬克思筆下的盧新度，本質上和比蒂尼一樣，也是墮落的青年，因此，到最後，盧接受比的要求，可是，比氏還認爲盧不會完全信他的話。

第三場，在比蒂尼家。奧蘭尼姆伏桌寫字，突然，他繞室而行，把兩臂交叉胸前，表示一切希望都沒有了。他自問：要不要毀滅世界，因爲他藐視它。雖然他沒有說比蒂尼和盧新度，却有不信任這兩人的暗示。奧氏的自白，似乎洩露馬克思對於死亡、不朽和人生目的等見解。他如此說：

毀滅！毀滅！我的日子已經完了！

時鐘停擺，小屋已塌，
我馬上永久地抱我的胸膛，和
我馬上憤怒地痛詛人類。

哈哈！「永生」！她是我永久的憂愁，
一個難以形容的和不能衡量的「死亡」，
卑劣的陰謀輕蔑我們，
我們本身是發條、盲目的機械，
創成「時間」和「空間」的愚蠢日曆，
除了要發生的毀滅沒有目的，
因此總有些東西要毀滅。

宇宙中有些缺憾，
沉默的痛苦纏著她，
一巨大的強有力的靈魂匆匆地掠過天空；
於是「死亡」變爲活人，穿著靴和緊身長褲，
痛苦的植物，石頭的慢慢冲蝕，
鳥兒找覓不到告訴痛苦的歌唱，
悲悼他們快樂生命的病，

戰爭和紛爭在盲目集會中發抖，
在暴烈衝突中消滅自己，
現在出現一個人，有兩腿一心，
他有發出生動的詛咒的權力。

哈！哈！我要把自己縛在火輪之上，
在那永生圈中欣悅地跳舞！

如果有「一些事」被破壞，
我在其中會跳躍，雖然我把世界帶到毀滅——
那包括我和深坑的世界，
我要用我持久的咀咒粉粹它。

我張臂擁抱它的無情現實：
擁抱我，世界將無言地消逝，
以後就下沉化爲無物，
消滅，不存在——那才是眞正地活著！

在永生的潮流中游泳，

我們垂著雙眉，對造物主發出悲哀的讚歌！
那太陽還經常地照著？
被放逐者無顧忌地詛咒！
兩眼用狠毒眼光狂歡地瞥視，
憂鬱世界緊抱著我們。
我們被束縛，被遺棄、空虛、驚駭，
永恆地束縛於「存在」的大理石塊上，
束縛，永恆地束縛，永恆地。
世界拖著我們，
吼唱死亡之歌，
我們——
我們是冷漠的上帝的猴子。……[26]

毀滅的審判、人是「冷漠的上帝的猴子」，永恆地受束縛，是馬克思終生著作中的觀點。他有這抱負：宇宙充滿痛苦，要把受束縛者解放出來。

最後一場，奧蘭尼姆不出場，比蒂尼正在計劃毀滅盧新度。現在他放棄同性戀的誘引，用女人去代替。她就是友人阿爾萬德(Alwander)之女，他的乾女兒比亞特力(Beatrice)。她生於北意城市，但有日耳

曼人的血統。盧新度馬上愛她，她雖已訂婚，却對他一見傾心。他的情意，他的浪漫式語言，他的適當傲慢和卑謙，獲得她的芳心。馬克思似乎假盧新度之口想著燕妮：

我的上帝，你的德行使我五體投地。
你說話的溫柔恰似天使的語言，
我慚愧，我的心已被長久忘記的情感狂流所扯碎。
你說你的唇要封起來。
以後仰望蓋著純潔面紗的上天，
經過藍色雲層俯視，
在甜蜜一瞥中揮動顏色，
表現黑暗和光明和諧地合成一幅畫像，
你這麼沉默——如果兩唇是永久地沉默——
可是你却發出魔咒的聲音。

盧新度在比蒂尼面前宣佈對比亞特力永久的愛，她溫柔地作弄他。比蒂尼以爲盧氏已被迷住。當比蒂尼離開時，她宣稱：無視禮法，要即刻委身盧新度，因爲他已獲得她的心。正當她委身於他時，門突推開，一醜漢躍入室內。他是比亞特力的未婚夫威林(Wierin)。於是盧、威兩人爭吵，比蒂尼進內勸他倆決鬥。當幕下垂時，比亞特力喃喃自語：「我心曾預感到喲！」

馬克思沒有寫下去，但在人物名單上，有教士比爾托(Perto)，難道他是用教士來解決那愛的糾紛嗎？

歌德的《浮士德》的梅斐斯托費勒斯有這名言：「存在的一切都要毀滅」(Alles, was besteht, ist wert, dass es zugrunde geht)，馬克思也有這同一的觀念，因此，到他寫《拿破崙政變記》時，還引這句話！早在他寫《哲學之貧困》時，引喬治・桑(George Sand)的小說〈芝安・吉斯卡〉(Jean Ziska)中的話：「戰鬥或死亡，流血的鬥爭或被毀滅」。何以他的觀念中，充滿這類的思想[27]？

對於馬克思的寫作，尤其是充當詩人，老馬克思有他的意見。一八三六年初，他寄給在波恩大學的卡爾的信中，贊成參加詩社，但警告他道：「詩人的第一首詩，就要表現出衆，讓每個人承認他有天生的靈感。」老馬克思坦白表示：非常喜歡卡爾學詩，可是擔心他表現爲普通的打油詩人。對於卡爾作品首先給他批評事，讚美兒子的孝心，可是却自認缺乏詩的天賦，還說：「我一生自初戀的甜蜜日子起，不能寫一首像詩的詩。」[28]

同年十二月二十八日，老馬克思給卡爾信中又說到詩：「的確詩必是第一個槓桿：自然應有勝任的詩人。可是，有魔力後果的詩，寧是聰明和名人的事。在一般生活中，那對於青年的要求未免太多。」他暗示：卡爾該以對燕妮的重責爲先[29]。

一八三七年二月三日，老馬克思給卡爾信，說到著作的事，認爲先找到好出版家，那是不易的事。哲學或法學兩者是最好的基礎。「好詩該佔第二位。」他又說：先發表輕微筆戰的作品是最有用的，又要找幾個好題目，如有好運氣，還有第二個問題，怎樣安穩的得到教授職[30]。

同年三月二日，老馬克思給卡爾信，由燕妮的婚事，希望兒子有一天揚名天下。他說：

「主要是由於我關懷燕妮，所以我有這樣一個願望，希望你盡快地在世界上走上幸福的路，因爲這樣會使她安心；至少我認爲是這樣。我告訴你，親愛的卡爾，假若不是有這種想法，我現

在一定阻止你公開，決不會催促你這樣做。你瞧，這位富有魔力的姑娘把我這個腦筋也弄得有些顛三倒四，我首先希望看見她平安和幸福。只有你能辦到這一點。這是值得你萬分注意的目標。如果走進世界以後，你馬上注意起來，甚至能擺脫所有魔鬼的誘惑，在行動上小心謹愼，在理智上清醒成熟，那也許更好一點，更有益處。在這一點上，我要感謝蒼天，因爲我一定永遠喜歡你的爲人。你也知道，我是一個講究實際的人。但是，我也決不會那樣冷漠無情，以致泯滅性靈，捨棄一切高尚和善良的東西。我決不輕易離開脚能踏到的大地，決不輕易騰雲駕霧，飛上空中樓閣。

由於以上種種原因，我當然比過去任何時候都更多地考慮到你所採取的處世方法。你已經開始寫劇本。不論怎麼說，劇本裏是要包含著許多眞實內容的。這東西立竿見影，容易出名，但是，它自然也有失敗的危險性。一個東西的眞正價值，特別是在大城市裏，不一定永遠起決定性的作用。陰謀、詭計、嫉妒以及諸如此類的東西，經常湮没寶貴的事物，特別是在這種事物得不到名流支持的時候。

那麼，怎樣才算做明智呢？我覺得在做大的嘗試之前，應該盡可能寫短劇。失敗了也没有什麼危險，成功了可以一舉成名。如果在做到這一點時必須有一個較小的題材，那麼，在劇本的主題、題材和題材的各個情節中，都應該包含著某種特殊的東西。或曾經長期尋求這種題材，我覺得下列腹案是適當的。

這個題材應該説明普魯士歷史中的一個時代。這個時代不是像長篇史詩所要求的那樣，來個上下古今多少年；而是一個短暫的瞬間，不過，它必須是決定國家興亡的一瞬間。

它必須是全普魯士所景仰的一個時代。無論如何，要通過最高貴的路易莎(Louise)皇后的形象

來強調指出王室的天才所起的重大作用。

滑鐵盧大戰就是這樣一個瞬間。當時不僅普魯士和它的君主政體受到莫大威脅，連整個德意志等等都遭遇極大的危險。在這次大戰中，普魯士在實際上起了決定性的作用。因此，這可以做爲長篇頌歌或者其他形式的作品的題材，至於用什麼形式，你比我更明白得多。

困難固然有，但並不大。最大的困難，就是要把大幅的圖畫鑲在小的鏡框裏，要很成功地、很靈活地抓住偉大的瞬間。然而，用愛國主義精神所寫的，熱情充沛的、具有德意志靈魂的這個頌歌，一定會使你博得名譽，萬古流芳。」[31]

老馬克思在這封信中，表現出他不是文學的門外漢。他希望兒子以普魯士在反拿破崙戰爭中所扮演角色爲題材，是當時德意志民族所歌頌的內容。兒子確不負老父的希望：「博得名譽」；但他的寫作（非文學的）的基本原則，不是「愛國主義精神」，而是「國際主義」！

同年九月十六日，老馬克思給卡爾信，希望兒子學法律或哲學，和得到教授職務。當詩人較難，因爲需要時間長，而非他的環境所允許。對於卡爾要當劇評家事，他以爲就藝術而言，這工作在現今也許是最褒賞的。又就名譽而言，可得到學院的文憑。可是，他表示不贊成。以萊辛爲例，以窮困圖書館員了其一生。他嚴重地告訴卡爾，他的收入少而支出多。頭髮夾白，一切希望卡爾細加考慮[32]。

在柏林的馬克思，並未完全滿足老父的要求。他並沒有依父親的指示，結交名流，和準備繼承父親的職務——當律師。他却研究哲學和想當哲學教授。正由於這一思想，他和平時的柏林大學生一樣，捲入新思潮並參加他們的組織——黑格爾左派。

# 註釋

❶《馬恩全集》英文版第一卷第六六七頁。葉尼庚是律師，艾謝爾是柏林上訴萊茵法院要人。

❷早在波恩大學，他已修「近代藝術史」、「荷馬研究」、「希臘羅馬神話學」的課程，並參加詩社。到柏林大學後，他讀萊辛、文克爾曼、奧維德等著作。這些事實說明了他對文學和藝術是有修養的。

❸高勒斯受法國大革命的影響，充當法蘭西文明的禮讚者。到萊茵併入法國，他遊巴黎，目擊實況，大大失望。同時，他在巴黎見到中世美術品，受很大感動，決心研究中世文學。回國後，他在大學講德國舊文學。一八一三年他寫《洛恩格林》(*Lohengrin*)，收集民謠和民歌。後來他爲宣傳德國的統一，出版《萊茵神使》(*Rheinischer Merkur*)。

❹布稜塔諾的家庭，和歌德有親戚的關係，兄妹青年期，出入海德爾、歌德的家。貝蒂娜不僅以與歌德通信著名，又是早熟的少女文學家，後嫁亞爾尼姆。

❺伽．謝布里雅科娃著《馬克思的青年時代》第二九八頁。

❻和馬克思一起過著亡命生活的燕妮，受馬克思的影響，脫離浪漫主義，經過費希特、黑格爾，甚至費爾巴哈而轉到馬克思的哲學方向去。一八五〇年十二月二日，她在丈夫信後附筆給恩格斯，說：「昨晚我們參加厄內斯特．瓊斯(Ernest Jones 1819-1869，英國詩人，當時憲章運動之一領袖——稼)所作的關於羅馬教庭史的第一次演講會。他的演講是非常好的。對英國來說是高級的，而對我們受過黑格爾、費爾巴哈等人嚴格訓練的德國人來說，就不是怎樣了不起了。」(《馬克思恩格斯全集》第二十七卷，一九七二年六月人民出版社版第一七一頁)這說明，她對黑格爾、費爾巴哈們的思想是熟悉的。

❼參閱本書第十七章。

❽霍夫曼(Ernst Theodor Amadeus Hoffmann 1776-1882)，是當日著名浪漫主義文學家，又長音樂和繪畫。他的重要作品有

《卡洛風格幻想劇》(*Phantasiestücke in Callots Manier*)等。

⑨伽．謝列布里雅科娃著《馬克思的青年時代》第二九八頁。

⑩《馬恩全集》第一卷英文版第五三三頁。

⑪馬克思次女勞拉，後來將第三卷詩交給梅林，附信如此說：「我必須告訴你一樁事，我的父親很輕視這些詩，我的父母每談及此事，輒大笑不止。」(《馬恩全集》英文版第一卷第七五七頁)。

⑫《馬恩全集》英文版第一卷第五二三至五二七頁。

⑬同上書第二二至二三頁。

⑭佩恩有這解釋：「提琴家與黑暗王子」的約定做自歌德名作《浮士德》(*Faust*)中浮士德與魔鬼梅斐斯托費勒斯(Mephistopheles)的約定；「寬綽的睡袍」顯然來自特利爾神廟的「聖衣」(《人所不知的馬克思》第六〇頁)。這解釋，難說服人。因為詩人的歌和小說家的人物，多是各種想像的綜合。

⑮同上書第二三至二四頁。

⑯佩恩著《馬克思傳》第六四至六五頁。

⑰《馬克思恩格期全集》第四卷，一九六六年人民文學社版第四五三至四五四頁。

⑱同上書第四五四頁。《馬恩全集》第一卷英文版註一九一說：「最近在特利爾亨利希．馬克思後人的文獻中發現一抄本和一筆記簿，屬於卡爾．馬克思長姊索菲亞。於不同人的韻文詩中，有青年馬克思的作品。大部分引自其他抄本，但有些是新的。」

⑲伽．謝列布里雅科娃著《馬克思的青年時代》第三一九至三二〇頁。按這譯文與《馬恩全集》英文版第一卷第五五七頁有些不同。

⑳《馬克思從革命民主主義者到共產主義者的發展》，第一三頁。

㉑同上書第一三至一四頁。《馬恩全集》英文版第一卷第五七五至五七六頁。

㉒同上書第一四至一五頁。《馬恩全集》英文版第一卷第五七七頁。

㉓《馬恩全集》英文版第一卷第五七六至五七七頁。門德說：這首詩表示馬克思對康德、費希特、黑格爾都不贊成（後面還說到席勒和歌德）。這等於說：德國唯心派哲學，沒有原則上的不同，只有程度不同的不可理解和混亂的表現方式。

㉔同上書第五四七頁。馬克思關於醫學生寫了五首詩。

㉕現在只有由第十章至第四八章，但內缺一七至一八，二〇，二四至二六，二二至三四，四五至四六章。

㉖《馬恩全集》英文版第一卷第五九九至六〇〇頁，非全譯。

㉗佩恩在《人所不知的馬克思》中說，這戲劇是馬克思寫自己和燕妮的秘密訂婚後的心境（第六二至六三頁）。

㉘《馬恩全集》英文版第一卷第六五〇至六五一頁。

㉙同上書第六六五頁。

㉚同上書第六六八頁。

㉛《馬恩全集》英文版第一卷第六七一至六七三頁。

㉜同上書第六七九至六八一頁。

# 第八章 黑格爾左派(上)

一八三七年初，馬克思在柏林大學繼續研究哲學、文學和法律。同年二、三月間，他仍舊寫詩、諷刺小說《蝎子和費里克斯》、還有戲劇《奧蘭尼姆》第一幕幾場。到了四月，他徹底研究黑格爾和他的一派哲學。由於過分疲勞，他遵醫囑到安靜小漁村施特拉勞(Stralow)休養。依他給父親的長信所說，前此曾讀過黑格爾哲學的一些段片，但並不喜歡黑氏的「稀奇古怪的格調」。現在，他再「從頭到尾讀了黑格爾的著作，也讀了他的弟子們的大多數著作。」結果呢？過去所崇拜的康德、費希特、謝林在他的心中都失去了地位。黑格爾俘虜他，卻給他以這酬勞：「幫助他認識人類的歷史，認識社會關係的結構。」謝列布里雅柯娃說得好：

「現在，馬克思對顯貴的、性格孤僻的黑格爾已有了解。他再不像從前那樣，一聽到黑格爾的學說就生氣了。卡爾學會了在思想的懸崖峭壁中間不致迷失路途的本領。《精神現象學》這本書，對青年大學生卡爾來說，是一個風暴。書裏面有著如此磅礴的空氣和為思想開闢過的遼闊空間！辯證發展的思想，好像颶風一樣，把人們迄今還在上面建立社會的那些似乎不可摧毀的臺柱都吹倒了。」❶

我們知道：當馬克思由波恩大學轉學柏林大學時（一八三六年），黑格爾已死了五年，可是，他的哲

學在柏林大學仍有極大的影響力——不僅柏林，還伸展到全德國和德國以外。到了四十年代，它影響俄國的急進知識分子，如亞歷山大·赫爾岑(Alexander Herzen)曾稱黑格爾的辯證法是「革命的代數學」。

黑格爾把馬克思由文學和法律的領域，引到另一學問的地盤，對於後來他的思想的發展，有極大的關係。看布盧巴哈(Fritz Brupbacher)這恰當的論述：

「(黑格爾)的傾向，是使生活中諸單個的現象取得自主權，使之集中成爲一種體系，這種傾向對於馬克思的精神是完全相宜的，此外黑氏又以他那進化的歷史觀之樂觀主義予馬克思以一種心理上的救援，這是馬氏從康德和費希特的哲學中找不到的。馬克思一踏入黑格爾的思想軌道中，他精神上的紛亂即消滅了，而他在理論上以及實際上所走的道路是和他固有的個性相符合的。黑格爾予他以一種到實際生活門口——即到實際生活形態——的鑰匙，這種實際生活只有抽象的思想才能達到的；黑氏予他以一種工具，使他因此得發見世界。黑氏使他在人類史上找著生活的意義，這種意義是他在自己個人的生存中不能發見的。黑氏因此又替他安下一種自覺信心的基礎，初時在有產階級中以及後來在無資階級中推進這種自覺的信心，就成爲他宣傳的任務。……馬克思遇著黑格爾的哲學使他得消滅他的孤立和散漫的狀態，予他以一種有思想、有感覺、和有意志的全體結合，他附著在這個全體上，作爲一個有用的分子。歷史的發達指示他一種程序(ordnung)，這是他自己去尋索徒勞無功的，他在向前進的有產階級所發達的自覺中，發見一種勢力，而此勢力會消滅他所憎惡的庸人俗物的舊世界。他現在對於這種勢力的發達，是貢獻他的全人格的。紛亂有了頭緒；因爲個人生活的目的是找著了。」❷

何以馬克思會由康德、費希特、謝林而轉到黑格爾，甚至於他還充當黑格爾主義者——黑格爾左

派呢？解答這問題，要先了解德意志產生黑格爾哲學的歷史條件。

十六世紀前，德國是歐洲大國，由於一五二五年的「農民戰爭」，使它退出歐洲的政治舞臺。到十七世紀初，又發生「三十年戰爭」(1618-1648)，使名義上的「神聖羅馬帝國」分爲許多小國。戰爭給德意志民族最大的災難，是城市和農村的破壞。農民因戰爭的浩刼而破產，城市也多化爲廢墟。戰後，地主加重剝削農民，力租、實物地租和勞役都加重，而且普遍地採用體罰和刑罰。沒有受戰爭影響的城市，是美茵河上的法蘭克福和萊比錫、漢堡、柏林、維也納、德黑斯頓、慕尼黑等。這些城市的生產，如手工場工業因戰爭而衰落；毛織品不能與採取保護關稅的英、法和尼德蘭相競爭，又因英國禁止羊毛輸出，難得良好的品質的原料；只在若干地區發展了亞麻紡織工業。此外，賴法國胡格諾派新教徒的遷入，發展了絲織工業、玻璃和瓷器業。

縱使生產未衰落也不能發展對外貿易。德國輸出品亞麻、棉紗、造船原料(木料、瀝青、煤膏和大麻)、葡萄酒和牲畜，因稅卡林立，而受阻碍。依照威斯特伐里亞(Westphalia)和約，三千萬德國人，有二九七個公國和一千個騎士領，最大的公國，是奧地利和勃蘭登堡❸。每個國，都設關卡，都有自己的度量衡和貨幣。例如：一七三〇年，水路從皮爾納到萊比錫，有三十二道易北河關卡，由漢諾威的閔頓到不來梅之間有二十一道維塞爾河關卡；陸地也有同一情況❹。這後果是國內市場不能發達，資本主義當然無法發展。

分裂的德國，招來外力的干涉，因此發生「七年戰爭」(1756-1763)。狡猾的英國，以金錢助普魯士，利用戰爭佔領法屬加拿大，奧地利則有俄法的軍援。普魯士雖免覆亡，而戰爭大傷了國家元氣。「當時王公國像黃鼠狼一樣掠奪老百姓，官僚像蝗蟲一樣蠶食老百姓」❺。熟悉中國當代史的人，有這比喻：那時名義上的中央政府——「德意志聯邦」，恰似二十年代中國的北京政府，小國和公國的諸侯，恰似

當日中國各省的化洋軍閥。

恩格斯在《德國現狀》中，有下面的描述：

「這是一堆正在腐朽和解體的討厭的東西。沒有一個感到舒服。國內的手工業、商業、工業和農業極端凋敝。農民、手工業者和企業主遭到雙重的苦難——政府的搜刮，商業的不景氣。貴族和王公都感到，儘管他們榨盡了臣民的膏血，他們的收入還是彌補不了他們的日益龐大的支出。一切仍很糟糕，不滿情緒籠罩了全國。沒有教育，沒有影響群衆意識的工具，沒有出版自由，沒有社會輿論，甚至連比較大宗的對外貿易也沒有，除了卑鄙和自私，就什麼也沒有；一種卑鄙的、奴顏卑膝的，可憐的商人習氣滲透了全體人民。一切都爛透了，動搖了，眼看就要坍塌了，簡直沒有一線好轉的希望，因爲這個民族連清除已經死亡了的制度的腐爛屍骸的力量都沒有。」❻

應該成爲推動歷史力量的城市中等階級，散佈於許多市鎮，各有自己的政府和自己的地方利益。他們與統治的貴族有矛盾，但不至於發生革命。他們除了向統治者請求和訴苦之外，就是向上帝祈禱保佑他們的祖國，免受革命的恐怖。就由於上述實況，吉謝遼夫如此評德國當日的資產階級：

「在這樣情況下成長起來的德國資產階級的特點是：他們陷在地方性的瑣碎的生活中，不能提高到認識全民族利益的水平，他們只看到自己的局部利益；他們的輭弱膽怯，在政治上不定型，無主見；他們對封建主和官僚卑躬屈膝，盡量討好。因此，這樣的資產階級不是戰鬥的革命的階級，而是同舊勢力盡量妥協的階級。德國式的革命就是跪在地上的暴動。」❼

由於上述事實，德國沒有一個階級能夠解除民族的危機。如筆者所說的，它後來走「由上而下」

建立民族國家的道路。但在當時，也看不見這條路。因爲「由上而下」❽的發展，需要一個中心，當日的普魯士還沒有充當這一中心的資格。恩格斯確有理由如此說：「一切都很糟糕，不滿情緒籠罩了全國。」

恰在這個時候，發生法國大革命。無知而慣受虐待的德國人民，對這革命，無動於衷，而整個德國資產階級和貴族中優秀人物，如恩格斯在前引《德國狀況》中所說：「都爲法國國民議會和法國人民齊聲歡呼。成千上萬的德國詩人，沒有一個不歌頌光榮的法國人民。但是，這種熱情是德國式的，它帶純粹形而上學的性質，而且只是對法國革命者的理論表示的。」正由這原因，到法國革命者廢除君主制後，前此歌頌法國革命的人，都轉爲革命的憎恨者。這是必然的，因爲「由上而下」建立民族國家的資產階級和開明貴族，不能接受法國式的「由下而上」的革命。

法國大革命的風暴，不限於法蘭西，還吹到德國。拿破崙的軍隊侵入德國，得到人民的擁護，因爲農民們不能保衛鞭打自己的統治者。勝利的奔那帕特，一舉消滅了德國境內一一二個割據政權。目擊這情況的黑格爾嘆息「德意志不再是一個國家了！」❾不僅農民擁護法革命軍，就是德國知識分子，也在「自由、平等、博愛」口號鼓動下，參加摧毀阻礙民族改革的勢力。

拿破崙在德國的措施，當然以法國利益爲前提。他一面消滅德國林立的割據政權，不自覺地開展德國民族統一的道路；另一面又於一八〇六年組織「萊茵同盟」，把參加的二十個以上的割據政權變爲他的保護國。這一措施，驚醒了親法的知識分子，和展開民族獨立的鬥爭，給正在領導這鬥爭的普魯士以很大的助力。

拿破崙爲封鎖英國，不自覺地發展德國工業，也就是促進德國資本主義的發展。至於德國西部地區進行的一些資產階級改革，新的經濟、政治措施，也有助於資本主義的發展。可是受這恩惠的德國

市民們，如馬克思、恩格斯所說，卻「罵拿破崙逼得他們喝假咖啡、罵拿破崙駐兵和募兵擾亂了他們的安寧，他們把自己的所有精神上的憤慨都發洩在拿破崙身上，而把自己的一切讚揚加給英國。其實，拿破崙清掃了德國的奧吉亞斯的牛圈⑩，修築了文明的交通大道，爲他們作了很大的貢獻，而英國人卻只是找適當機會去『不擇手段、千方百計』剝削他們⑪。」德國資產階級那樣地仇視拿破崙，除了感覺革命的可怕，與法國工業品侵入德國奪取他們的市場，也有關係。

針對上面事實，一八四五至一八四六年間馬克思和恩格斯合寫《德意志意識形態》時，曾對十八世紀末的德國做這結論：

「當時，法國資產階級經過歷史上最大的一次革命躍居統治地位，並且奪得了歐洲大陸；當時，政治上已經獲得解放的英國資產階級使工業發生了革命並在政治上控制了印度，在商業上控制了世界上所有其他地方；但軟弱無力的德國市民只有『善良意志』。康德只談『善良意志』，哪怕這個善良意志毫無效果，他也心安理得，他把這個善良意志的實現以及它與個人的需要和欲望之間的協調推到彼岸世界。康德的這個『善良意志』完全符合於德國市民的軟弱、受壓迫和貧乏的情況，他們的小眼小孔的利益始終不能發展成爲一個階級的共同的民族的利益，因此，他們經常遭到所有其他民族的資產階級的剝削。與這種小眼小孔的地方利益相適應的，一方面是德國市民的現實的地方的、省區的褊狹性，另一方面是他們的世界主義的自誇。總之自宗教改革以來，德國的發展就具有了完全的小資產階級的性質。舊的封建貴族絕大部份在農民戰爭中被消滅了，剩下的或者是直屬帝國的小諸侯，或者是些小地主，或者是些鄉居的容克地主；這些小諸侯逐漸取得相當的獨立地位並在極小的偏僻的地區內倣效君主專制；這些小地主在小莊園內耗盡了自己

的微產，後來就靠在小邦軍隊和政府辦公室中找個小職位以餬口；而這些鄉居的容克地主過的生活在最不講究的英國鄉紳或法國Gentilhommede Province（鄉紳）看來都是不體面的。農業的經營方式既不是小塊經營，也不是大生產，它雖然保存著農奴的依附和傜役，但決不能喚醒農民去尋求解放，因爲這種經營方式本身不能使積極革命階級形成起來，也因爲沒有與這樣的農民階級相適應的革命資產階級。

至於談到市民，我們在這裏只能指出某些特點。當時的特點是：亞麻紡織工場，亦即以脚踏紡車和手織機爲基礎的工業，在德國還起著一些作用，而恰恰在這時候，這些笨拙的工具在英國已被機器排擠掉了。特別值得注意的是德國和荷蘭的相互關係。荷蘭是漢撒同盟中唯一在商業上佔有重要地位的成員，荷蘭脫離了這個同盟，它使德國除了兩個港口（漢堡和不來梅）以外同世界貿易隔絕，並從此時起便控制了德國的全部貿易。德國市民過於軟弱，不能限制荷蘭人的剝削。小小荷蘭的資產階級比人數衆多的德國市民強大，荷蘭資產階級已有很發達的階級利益，而德國市民卻没有共同利益，只有分散的小眼小孔的利益。與利益的分散性相適應的是政治組織的分散性——許多小公國和帝國自由市。在德國，政治集中所需要的一切經濟條件都不具備，怎麼能談到政治集中呢？由於每一個生活領域都軟弱無力（這裏既談不上等級，也談不上階級，而頂多只能談已屬過去的等級和尚未形成的階級），因此其中任何一個領域都不能獲得絕對的統治。由此產生的必然結果是，在德國以最畸形的、半家長制的形式表現出來的君主專制的時代裏，由於分工而取得了對公共利益的管理權的特殊領域，獲得了異乎尋常的、在現代官僚政治中更爲加強的獨立性。這樣一來，國家就構成一種貌似獨立的力量，而這種在其他國家曾是暫時現象（過渡階段）的情況，在德國一直保持到現在。由於國家這種情況，也就產生了在其他國家從來没有過循規蹈矩的官僚意識以及在德

國很流行的關於國家的一切幻想；由於這種情況，也就產生了德國理論家不依賴市民的那種虛假的獨立性，即這些理論家用以表達市民的利益的形式和這些利益本身之間的假象的矛盾。」⑫

這是馬克思和恩格斯兩人的解說，同時又是馬克思主義者共同認爲正確的解說。這解說，未曾深入地說明一點，即筆者所謂「由上而下」的維新型的民族國家，如德意志、意大利和日本，本來與「由下而上」的革命型的民族國家，如法國和英國，大不相同。正由於以普魯士爲中心的德意志民族統一運動，需要階級合作，所以，在政治上表現資產階級的軟弱，在思想上不能有英國清教徒革命和一七八九年法國大革命的意識形態，只有康德的「善良意志」的觀念。

但是，在拿破崙壓迫下，德意志民族產生了民族獨立和統一運動的中心，即普魯士。它利用反法的要求，使霍亨索倫王室充當那運動的指導者，並利用拿破崙的垮臺，先達到民族解放的目的。

於是，落後的德國，慢慢地發達資本主義，到十九世紀初二、三十年間，它還出現機器工業。由於關稅壁壘阻礙新興工業，一八一六年普魯士廢除本邦以內的一切關稅限制。其他各邦，也接續地有同一的措施，又常建立邦與邦的關稅同盟——這時候，全德約有三十幾個邦。最後，一八三四年大多數邦團結成「德意志關稅同盟」(Deutscher Zollvehein)。它是擁有二千五百萬人的經濟區域。現在，德國工業化的條件成熟了。無需說，受這條件給與最大利益的是普魯士——奧地利已被排於關稅同盟之外。它的萊茵—威斯特伐里亞成爲大工業區。

關於全德資本主義文化的情況，麥克列蘭有這樣的敍述：

「全德意志工業生產與法、英對比，還是小的，但是增加迅速。鑛物的生產，由一八〇〇至一八三〇年增加百分之五十，由一八三〇至一八四二年增加一倍。冶金業生產，一八〇〇至一八

三○年增加三倍。消費品生產，一八三○至一八四○年的十年，比一八○○至一八一○年的十年增加八倍。到一八三四年十八個邦加入德意志關稅同盟，生產開始急速的擴大。在三十年代中以前，蒸汽機的發展還慢，一八三一年比英國落後五十年。克虜伯(Krupp)鋼鐵公司約在一八三五年前未曾擴大。典型的擴大是鐵路的興建：第一條德國鐵路（按，由紐倫堡至費爾特——稼）建於一八三五年，到一八四七年有二千五百公里。鐵產量，由一八三四年的十三萬四千噸，到一八四一年達十七萬噸。棉花的輸入，一八三六年爲十八萬七千噸，一八四五年增至四十四萬六千噸。蒸汽機由一八三七至一八四八年增加三倍。

工業這樣的擴張和人口的大增加是同時的。一八一五至一八五五年，人口增加百分之五十，這對國家之經濟的和社會的結構也有深刻的影響。東部農業區人口的增加，一般地比西部大些，這半由於解除對結婚年齡的限制，半由於可養活較大家庭之馬鈴薯種植的增加。萊茵、威斯特代里亞工業，馬因(Main)流域，和薩克遜(Saxony)的人口，由於限制產業工人家庭的不可能，和後來由於附近農村人口的流入，有急速的增加。德國慢性的失業，在農業區開始，它不能養活增加的人口，而過剩者後來只有移於城市。還有巨大的移民到其他歐洲各國和美洲，一八四八年前三十年間達七十五萬人。」⑬

以上是馬克思到柏林大學前後，德國資本主義發展的情況。在這一情況下，依照馬克思主義，該有適應的資本主義思想：哲學有唯物論，政治學有民權論，經濟學有英國古典學派；可是，爲著德國受「由上而下」維新之具體歷史條件的限制，它的意識形態學卻完全不同。

我們已知道，由於「由上而下」的維新，德國的開明貴族放棄一部分利益；資產階級力量薄弱，

無力與開明貴族鬥爭，只有妥協；同時，曾爲著更重要的歷史任務，即民族統一，他們和一般人民在階級合作大前提下，也必須與開明貴族妥協。適應這要求，德國產生唯心主義哲學家：康德、費希特、謝林和黑格爾。經濟學，產生保護主義和歷史學派；政治學，產生國權論。這些思想，有助於德國的民族統一運動。因此，恩格斯在《大陸上社會改革運動的進展中》，把始自康德的哲學，叫做「哲學革命」。他如此說：

> 「在法國發生政治革命的同時，德國發生了哲學革命。這個革命是由康德開始的。他推翻了前世紀末歐洲各大學所採用的陳舊的萊布尼茨的形而上學體系。費希特和謝林開始了哲學的改造工作，黑格爾完成了新的體系。從人們有思維以來，還從未有過像黑格爾體系那樣包羅萬象的哲學體系：邏輯學、形而上學、自然哲學、精神哲學、法哲學、宗教哲學、歷史哲學——這一切都結合成爲一個體系，歸納成爲一個基本原則。……
>
> 德國哲學從康德到黑格爾的發展是連貫的、合乎邏輯的、必然的——如果可以這樣說的話，以致除了上面提到的體系而外，其他任何體系都是站不住脚的。」⑭

「哲學革命」家的哲學，對於馬克思到柏林前後德國知識分子的影響，尤其是對他所屬之黑格爾左派的影響，是必須論述的。

恰如海涅所說：康德的「純粹理性批判」，是「砍掉了自然神論頭顱的大刀」。康德的作用，超過法國大革命時的馬克西米里安・羅伯斯比爾(Maximilien I. Robespierre)，因爲他有震撼世界的思想⑮。在他以前的哲學家們，雖然曾思考過人類認識的起源問題，而對於認識本身，認識能力的範圍，認識能力的界限，卻少思考。康德這樣的解答這些問題：「自在之物」或「物本身」，分爲「本體」和「現象」。

「本體」是不能認識的，認識的只是『現象』。因此，他的認識論被稱爲「不可知論」。由於承認「自在之物」和它的「現象」的存在，他是唯物主義者；當他宣佈「自在之物」是不可認識的，超驗的彼岸的時候，他是唯心主義者。他受唯物主義者和唯心主義者的斥駁，因此，是一個不徹底的唯物主義和不徹底的唯心主義者，只是這兩個理論的妥協者。

康德以爲認識要經過三個階段，第一階段是感性直觀，第二階段是理智的認識，第三階段是純粹理性。說到純粹理性，他以爲：宇宙觀念的四個基本問題即(1)世界在空間和時間是有限的還是無限的？(2)複合的實體是否歸結爲基本的、單純的部分？(3)世界是受絕對的，必然的支配，還是可能有自由？(4)有沒有絕對必然的本質作爲世界的部分或原因？他對這四個問題的答覆陷於「二律背反」，也就是正題與反題同是駁不倒的。他對有限和無限，簡單和複雜，必然和自由等概念的矛盾觀，有辯證的傾向。

康德對於上帝和靈魂的問題，如此說：「由思辨的理性，只可能有三種證明上帝存在的方式。人們以此爲目標所能採取的一切途徑：或是由一定的經驗，及由經驗所認識的感性世界的特殊性質開始，並自此按因果律上升到世界以外的最高原因；或是以純然不定的經驗，亦即任何一個存在爲基礎；或是終於抽去一切經驗，並完全先天地從純然的概念去推斷一個最高原因的存在。第一種證明的是物理神學的，第二種證明是宇宙論的，第三種證明是本體論的。此外便沒有，且不可能有其它的證明了。」[16]就康德的本體論而言，上帝是「本體」是不可知的，因此，既不能說祂不存在，也不能說祂是存在。但依海涅的話，《純粹理性批判》中這一節（「先驗辯證論」部分的第二卷第三章第三節）到處都貫穿著一種反駁，用來反對那種爲上帝的存在而作出的論證[17]。

可是，康德在《實踐理性批判》中，卻指出實踐理性必要三個公設：第一是人類意志的自由；第二是假定靈魂不滅的必要，即死後有受賞罰的可能；第三是關於存在者「最高幸福」的某種最高原因

的假定，也就是假定有上帝。這等於說：康德的的認識論（《純粹理性批判》）和道德論（《實踐理性批判》）是矛盾的。

這種矛盾性也顯現於康德的社會政治思想中，這是德國中產階級一面反對封建制，要求資產階級式的改革，同時又怕「由下而上」的革命，到底與貴族妥協。他內心受法國大革命的鼓動，但他卻反對這種革命，主張用普及教育方法進行改革。

康德的批判精神，喚醒了德國的思想界。他的思想，侵入所有學科，並把哲學成爲德意志民族的事業。在他的學生中，傑出的哲學家是費希特。

費希特不滿康德承認自在之物的理論，因爲它既和不可知論相矛盾，又可導向唯物主義。他徹底地發揮康德哲學中的唯心主義。他的主要著作《知識學》，海涅說「好像是《純粹理性批判》的續編。」⑱他的學說，由一個抽象的公式（我＝我）開始。他以爲：表現在一切思唯活動中的人的「自我」的統一，是不依賴於經驗的，是先於經驗的。「自我」（自我意識、理性）是唯一的實在，是創造一切。它不僅是理性，又是意志；不僅是認識，而且是行動。他強調認識和行動構成自我的本質；它倆不可分離。思維總是成爲行動，而行動按其本性來說也總是合理的。

費希特要求：精神在自己的活動中觀察自己，也就是「自我」應當在它的智能活動時，對於那活動進行觀察。他提出三個基本原理：第一是「自我設定自己本身」——自我是某種實在性、本質在於活動、在於自我產生和自我肯定。這等於否定客觀實在性。人的精神，不知自己所創造的東西，恰如人眼見不到自己。自我（主體）和非我（客體）的區別，只是人的意識，「非我」以「自我」存在爲前提。第二是「自我設定非我」，爲第一個原理的反題。它承認人的周圍世界，是自己創造的。第三是「自我設定自己本身和非我」。它把前面的兩個原理：正題和反題、自然意識和自然界、自我和非我辯證地統

一起來，也就是合題。費希特的「自我」，常引起誤解⑲。「自我」不是指費希特的自己，而否定一切其他的存在，它是指意識的、普遍的世界自我。因此，他不是說：「我思維著」(Ich deuke)，而是說：「它思維著」(Esdeuke)、「那普遍的世界思維在我裏面思維著」(Das allgemeine Weltdeuken deukt in mir)。

這種「自我」觀，使費希特的「自主」，只是意識的一種狀態，而輕視實際的鬥爭。他內心讚許法國大革命，而對於德國的統治，卻主張改變意識，但是，他反對特權，贊成資產階級的民主制。當拿破崙攻入柏林後，他發表「告德意志國民」的演說，強調民族鬥爭的重要，全民族團結起來，爭取獨立，和實現「德意志超越一切」。

費希特的學生謝林不滿老師的自我創造一切的理論。他提出這問題：產生自然界的「我」究竟代表什麼呢？他有這解答：依費希特的意見，創造自然界的是有限的凡人的「我」，是具有意識和意志的主體；這是荒謬的見解。自然界不是有限的，凡人的「我」活動的結果，而是無限的主體、絕對的我的活動的結果，同時，絕對的「我」創造自然界的活動，是無意識的活動。如大家所知道的，爲了解絕對的「我」無意識活動的意義，產生了謝林的自然哲學。

對於有限的「我」同無限的「我」的關係的問題，也就是：對於人的自我意識同無限的主體（它的無意識活動創造自然界）的關係的問題，謝林比費希特的觀察較深入些。他以爲：有限的「我」，和自然界一樣，也是由無限的「我」的活動創造的。自然界本來不存在，而由於絕對的「我」的作用而產生，或者把自然界理解爲這個「我」的無意識發展。可是，這個「我」，除了無意識地創造自然界，還有別的。因爲，屬於自然現象的還有「人」——有限的主體。在人之中，無限的「我」得到自我意識。由之，主體和客體發源於同一地方，發源於無限的主體、絕對的「我」。正因爲主體和客體都發源於絕對的「我」，所以絕對的「我」本身既不是主體，也不是客體，既不是意識，也不是存在；它的主體——客

體，即思維和存在的統一、同一[20]。

謝林的「同一哲學」和費希特一樣，同以爲物質由精神來。他用這個學說對抗唯物主義。他以「同一哲學」說明歷史上產生的現象世界的全部多樣性。他認爲自然界從一個階段到另一個更高階段的發展，表示從無意識的東西到有意識的東西的逐步轉化。由之，他把自然界的發展過程，描寫爲宇宙精神的辯證的自己發展。

謝林認爲：絕對精神的自我意識，在人們之間相互關係中最適當的體現是「法制」。他由這觀點，批評封建專制，因爲它的統治不是法律，而是統治者的意志和專制。

謝林對於自由和必然，也有特殊的見解。他以爲人的活動，可由兩方面去考察：一方面，人能意識到社會現象的原因，就以爲自己的活動是自覺的、自由的；另一方面，決定人的意識活動的情況，不依賴於他的意志，也就是他的活動，必受必然性的規律的支配。由之，自由絕不排斥必然性。這觀點，對科學解釋各現象是有用的。把上述自由與必然的理論，應用於社會，有這認識：自由同專制有別，專制是否定自由。但自由也有自制，「法制」本身因此有某些限制，而這些限制是實現和保障自由的必需。這一認識，產生立憲君主制觀，那是當日德國資產階級的要求。就由於這一理論，當黑格爾左派支配青年思想時，一八四一年普王弗里德里希．威廉四世邀謝林到柏林大學講演。他，因此被青年們斥爲：「蒙昧主義的象徵」。他所講的「啓示哲學」（恩格斯在聽講後曾寫批判它的論文）[21]，和他在一八〇一年的《思辨的物理學期刊》第二卷裏的上帝（斯賓諾莎的宇宙上帝）不同。這轉變是必然的。

謝林的哲學，在一八〇一至一八〇七年間，曾得到黑格爾的擁護。以後，黑氏就和謝林分手。他看出謝林的「同一哲學」的矛盾：絕對的「我」、精神或絕對，被謝林放在自然界和人類意識之外。他用這理論解消謝林的矛盾：世界不僅起源於絕對，而且存在於絕對中。世界是自然界和精神的總和。

世界的發展是絕對的發展。

黑格爾反對康德的不可知論，認爲思維和「自在之物」之間不是存在著不可逾越的界限，而是同一性。他斷言：本質和現象有辯證的統一。他把辯證法應用於認識論，承認邏輯範疇是有內容的，思維能夠認識眞理的。

黑格爾也批評費希特的哲學，認爲從「自我」中引伸出自然界是不行的。他把自然界看做絕對觀念的「異化」。

黑格爾把概念絕對化，把思想看做第一性，把事物看做派生的、第二性的。因此，自然界、物質世界同是宇宙精神的產物。

黑格爾的哲學，由三部分組成：邏輯學、自然哲學和精神哲學。

在邏輯學中，由認定宇宙精神、絕對觀念是自然界和社會中之一切現象的基礎出發，製定概念辯證法。他以爲宇宙精神只有當它通過自己的「異己」階段，才返回自身而成爲絕對精神。

在自然哲學中，他以爲自然界是觀念的「異化」，在時間上不能發展，在空間上有多樣性。

在精神哲學中，他觀察社會生活各問題，有心理學、現象學、人類學、法哲學與國家哲學、美學、宗教哲學等。他的敍述雖然是唯心主義的，卻含有一些關於社會生活之歷史發展的有價值的辯證的思想。他首先把整個自然的、歷史的和精神的世界想像成一個過程，即以爲它處於不斷的運動、變化、改造和發展中，並企圖發現那種運動和發展之內在的聯繫。也就是說，他企圖在那一過程中，證明有內在的規律性。儘管他的唯心主義哲學不能完成那任務，他提出它，算是很大的貢獻。

黑格爾的思想，不僅有利於德國資產階級，而且有利於普魯士王朝。他反對政治自由的民主思想，他斷言：普魯士國家已把理性變爲現實，也就是已實現了最高的倫理自由。他把國家同君主制混爲一

談，又把君主同君主制度混而爲一。他如此說：「國家的存在是上帝在世界的行進；把自己作爲意志而實現的理性的力量，就是它的基礎。」[22]他讚美普魯士的君主立憲的報酬，是擔任柏林大學的校長（一八二九年十月），和他的哲學成爲欽定的思想。

黑格爾的歷史哲學，說明光明自東方來，也就是世界史始於東方而終止於歐洲，而普魯士執歐洲的牛耳。他輕視東方民族和斯拉夫民族，而捧德意志民族是歐洲的領袖[23]。

恩格斯到了晚年，也就是發表《大陸上社會改革運動的發展中》後四十三年，他寫名作《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》(*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*)如此讚美地說：「黑格爾體系的巨大領域，都有到現在還令人驚奇的豐富思想。精神現象學，也可以叫做同精神胚胎學和精神古生物學類似的學問，是對個人意識各個發展階段的闡述。這些階段可以看做人的意識在歷史上所經過的各個階段的縮寫。邏輯學，自然哲學，精神哲學，而精神哲學又分成各個歷史部門來研究，如歷史哲學，法哲學，宗教哲學，哲學史，美學等等——在所有這些不同的歷史領域中，黑格爾都力求找出並指出貫穿這些領域的發展線索。同時，因爲他不僅是一個富於創造性的天才而且是一個學識淵博的人物，所以他在每一個領域中都起了劃時代的作用。」

正爲著這「作用」，恩氏接著說：

> 「可以理解，黑格爾的體系在德國的富有哲學味道的氣氛中曾發生了多麼巨大的影響。這是一次勝利進軍，它延續了幾十年，而且決沒有隨著黑格爾的逝世而停止。相反地，正是在一八三○到一八四○年這個時期，『黑格爾主義』的獨佔統治達到了頂點，它甚至或多或少地感染了自己的敵人；正是在這個時期，黑格爾的觀點自覺地或不自覺地大量侵入了各種科學，甚至滲透了通

俗讀物和日報，而普通的『有教養的意識』就是從這些通俗讀物和日報中汲取自己的思想材料的。但是這一全線勝利僅僅是一種內部鬥爭的序幕罷了。」㉔

# 註釋

❶伽·謝列布里雅科娃著《馬克思的青年時代》第三四六頁。

❷《馬克思與巴枯寧》第一一至一二頁，引自李季著《馬克思傳》上卷第二四至二五頁。

❸謝·斯·吉謝遼夫著《關於列寧的〈哲學筆記〉》一九五六年人民出版社版第九至一〇頁。

❹維納·洛赫著《德國史》，三聯書店一九五九年版第九五頁。依該書，當日德國分爲「三百六十個小國」（第九四頁）。馬庫西(Herbert Marcause)在所著《理性與革命》(*Reason and Revolution—Hegel and the Rise of Social Theory*)中說：「德意志帝國『包含了奧地利和普魯士，各選帝侯，九十四個教士的和俗世的侯，一〇三個男爵，四十個修道院院長，和五十一個德國市鎭；總之：它包括約三百個地域』。帝國本身，『沒有一個兵，它的每年收入只有幾千弗祿林(Florins)』。沒有中央權力；最高法院(Reichskammergericht)，是『貪汚、顚倒是非、賄賂的培養地』。」（第一三頁）

❺「關於列寧的〈哲學筆記〉第一〇頁，馬庫西前引書也說：「農奴制仍舊盛行，農民還是負重荷的獸。」（第一三頁）。

❻一八四五年十月恩格斯給《北極星報》(*The Northern Star*)編輯的第一封信。《馬克思恩格斯全集》中文版第二卷第六三三至六三四頁）

❼《關於列寧的〈哲學筆記〉》第一〇頁。再說封建主們，於三十年戰爭後，接受外國的「補助費」，「如由從法國得來的，奧地利得了八千二百萬里佛，薩克森得了九百萬里佛，武頓堡和科倫選侯各七百萬里佛，普法爾茲一千一百萬里佛，巴伐利亞九百萬里佛。教士諸侯也不以拿這樣的賄賂爲恥。英國特別給了普魯士許多種補助費。個別德意志諸侯不要臉到這一步，竟把

本邦子弟像賣奴一樣賣給外國作爲雇傭兵去進行海外戰爭。」（洛赫著《德國史》第九七頁）

❽參閱拙作《中共興亡史》第二卷附錄四。

❾黑格爾在《德國狀況》(*Die Verfassung Deutschland*)中如此說：「德意志不再是一個國家了。……如果德意志還可以叫做一個國家——它的當前崩潰情況，只能叫做無政府——卻沒有這事實：它的構成各部分本身成爲邦。只是過去聯繫的回憶，並沒有使它們表現爲統一的實際聯合。……在它和法共和國戰爭中，德意志已承認它不是一個國家了。……這戰爭的顯明後果是它已失去最美麗的德意志人土地，和數百萬人民，公共債務（南部比北部大）把戰爭的痛苦帶到和平時代，結果，除了受侵服者權力和外國法律及道德的支配外，許多邦還失去談判中最好的善意，也就是它們的獨立。」〔見《政治和法哲學論文集》(*Schriften zur Politik und Rechts-philosophie*)第三至四頁〕。

❿這是希臘神話：奧吉亞斯王有大牛圈，養牛三千頭，三十年未打掃。後來以此比喻極骯髒的場所。

⓫《德意志意識形態》，《馬克思恩格斯全集》一九六〇年中文版第三卷第二一四頁。

⓬《馬克思恩格斯全集》中文版第三卷第二一一至二一三頁。

⓭參克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第三至四頁。

⓮《馬克思恩格斯全集》第一卷中文版第五八八至五八九頁。按此文寫於一八四三年十和十一月初，載於《新道德世界》(*The New Moral World:and Gazette of the Rational Society*)同年十一月四日和十八日的第十九和二十號。

⓯海涅(Heinrich Heine)著《論德國宗教和哲學的歷史》(*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*)，一九七二年海安譯，商務版第一〇一頁

⓰《純粹理性批判》商務一九六〇年版第四二五至四二六頁。

⓱海涅著《論德國宗教和哲學的歷史》第一〇九頁。

⓲《論德國宗教和哲學的歷史》第一一六頁。

⑲「那些貴婦人們問道：『難道他連他太太的存在也不相信嗎？怎麼？難道費希特太太竟會允許這種事嗎？』」（前引海涅著第一一七頁）。費希特自己函告雅科比(F. H. Jacobi 1743-1819)說：「很明白，我的絕對的我不是個體，如像硬說我主張可恥的利己主義學說的那些愛抱怨的權貴和執拗的哲學家所了解的那樣。但是個體必須從絕對的我中得出。我的　知識學　在論自然法的學說中就是這樣申述的。」（引自《普列漢諾夫哲學著選集》第二卷第四六頁）

⑳這段解釋，引自《普列汗諾夫哲學著作選集》第三卷第七六二頁。

㉑開講日聽講者除了恩格斯，還有巴枯寧。

㉒引自敦尼克等主編《哲學史》第二卷上冊第二〇頁。

㉓關於黑格爾的哲學，恩格斯的《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，《普列漢諾夫哲學著作選集》中關於德國古典哲學的論述都值得參考。爲著費爾巴哈哲學是黑格爾哲學的發展，在論述費氏哲學時，自然談到黑格爾哲學的缺點。又盧卡奇(Georg Lukacs)的《青年黑格爾》(*Der junge Hegel*)對於由康德、費希特、謝林到黑格爾的思想的演變，另有他的觀點。

㉔《馬克思恩格斯全集》中文版第二十一卷第三一〇至三一一頁。

# 第九章

# 黑格爾左派

## （下）

黑格爾死於一八三一年，他的思想支配德國各大學，他的門徒們成立哲學團體和出版刊物。他的思想被認爲是普魯士的國家哲學。文教大臣阿爾坦施泰因(Karl Altenstein)和樞密顧問官約翰尼斯・舒爾采(Johannes Schulze)特別保護黑格爾的學說，贊助黑格爾的學生們編印亡師的著作。由七個學生編印全集，編者之一甘斯曾說：「黑格爾留下一羣有才能的人，但沒有後繼者。」❶

到了四十年代，達到頂峯的黑格爾學派，開始解體，這由於黑格爾思想，含有保守和自由主義的成份。被阿爾坦施泰因奉爲官學的黑格爾思想，有利於普魯士王室，而自種植「自由樹」歡呼法國大革命起，一直到他晚年，黑格爾的內心蘊藏着自由的歌頌。能受普魯士政府重視而任柏林大學校長的黑氏，當然是保守的，甚至於他的言行不引起高級官僚的反感；可是，他的內心似乎是保守言行的反對者，這由他被普魯士政府禁止發表關於英國改革案論文的第二部分，可以證明；因爲，這論文含有「穩健的自由主義」❷。總而言之，在表面上，爲着保有他的地位，他是民主反對者❸，而內心並不是反動派。

正爲着黑格爾的思想中，含有保守和自由的對立，所以，後來發生兩個派別：「老年黑格爾派」和「青年黑格爾派」。前者，又稱爲「黑格爾右派」(Right Hegelians)，後者，又稱爲「黑格爾左派」(Left Hegelians)❹。

黑格爾右派以加布列、興里克斯(Hermann Friedrich Wilhelm Heinrichs, 1794-1861)等爲代表。他們「僅僅吸取了黑格爾哲學中的唯心主義體系，完全擯棄了他的辯證法。他們把黑格爾的絕對精神同基督教的上帝完全等同起來，並在這個基礎上斷言：黑格爾哲學乃是一種以理性形式闡述的基督教神學。老年黑格爾派把普魯士王國看作是『舊世界理性』的體現，他們支持普魯士的全部反動法律。他們要求政府禁止任何關於唯物主義思想的宣傳。他們把封建國家稱爲基督教的政權，駁斥資本階級提出的關於信仰自由和政教分立的民主要求」❺。

「黑格爾左派」和前述右派，完全相反。他們雖然也是唯心主義者，卻在無神論思想史上起了積極的作用。「他們把基督教以及其他一切宗教看作人的活動的產物，也就是說，他們堅持古代無神論者早已提出的下面這個正確原理：不是神按照自己的形象造人，而是人們按照自己的形象創造神。青年黑格爾派對於聖經、福音等等所謂『聖書』採取批判的態度，其中一部分人不僅否認耶穌基督的神性，而且根本不承認有耶穌這個歷史人物。……他們認爲必須廢除等級特權，要求實行資產階級改革；這些要求的意義在於用資本主義所有制來代替封建所有制」❻。

爲什麼「青年黑格爾派」不敢做政治的鬥爭，只以全力批判宗教？爲着「由上而下」的民族統一的歷史條件，整個德國——不僅普魯士缺乏激烈政治鬥爭的條件。因此，恰如恩格斯在《路德維希・費爾巴哈與德國古典哲學的終結》中的話：

「政治在當時是一個荆棘叢生的領域，所以，主要的鬥爭，就轉爲宗教的鬥爭。這一鬥爭，特別是從一八四〇年起，間接也是政治鬥爭。」❼

在論述「黑格爾左派」用宗教爲政治鬥爭的武器以前，先說黑格爾的宗教觀。

黑格爾在杜賓根大學的神學研究院時期，除了神學，還讀德、法、英啓蒙運動的全部文獻：孟德斯鳩(Charles de Secondat Montesquien)、伏爾泰、狄德羅(Denis Dederot)、費爾巴哈、盧騷等著作，並作筆記。此外，他還讀格羅秀斯(Hugo Grotius 1583-1645)著《國際法》、吉朋(Edward Gibbon 1737-1794)著《羅馬帝國興亡史》，休謨(David Hume 1711-1776)著《英國史》等。因此，他有強烈民主主義左派的思想，和古代史、基督教史的豐富知識。就宗教而言，他讀斯賓諾莎的《神學、政治論》(它是批判宗教的名作)和莫西姆(Johann Lorenz von Moshiem 1694-1755)的宗教史，那莫氏是德抗議教的神學家，首創歷史的批判的宗教史研究者。由他所做的筆記，說明他和吉朋一樣，對基督教是採取批判的立場。當時他注意「宗教組織」，探索和批判原始宗教的宗派性。他已有這論斷：基督教是「私人的」宗教，有產者的宗教、人喪失自由的宗教、一千餘年專制和奴隸的宗教。

由於他從宗教發達史去研究宗教，所以知道基督教經歷過這演變：開始是手創該教的耶穌和他的直接弟子們的關係；到耶穌受刑後，產生各宗派；最後這些宗派發展爲基督教會。各宗派的基督教與耶穌手創的原始基督教不同。原始基督教，實行財產共有制，後來入會者自動獻金，作爲進入天國的手段，有聖職的人，控制和浪費教團財產，並與俗人分開。

到弗蘭克福時期(1797-1800)黑格爾的前述宗教觀，更加成熟。他認爲：希臘時代的城邦制，人民自由，所信奉的自然宗教也是自由的、肯定人的尊嚴的宗教。財產不平等，促進城邦制垮臺，出現專制。新社會要求適合的宗教，自由的自然宗教就被淘汰。到羅馬帝國建立，消滅各民族宗教，出現新宗教即基督教。原始基督教團擴張和充當專制主義的宗教後，宣傳天國只在天上，不在人間。在這思潮支配下，古代英雄的精神、高尚的道德，都被基督教所抹殺，代以基督教的新世界觀，即個人主義，也就是：只知自己財產，不信靈魂不滅和永遠淨福。又在這一情況下，基督教的內部構造，也有等級制。

僧侶爲保有自己的權益，必然維持自己的身分，同時支持世俗權力者的專制。

就在這弗蘭克福時期，黑格爾寫《基督教的精神和它的命運》，指出基督教的缺點，在於否定自己的權利。耶穌放棄個人權利，圖與各方面妥協，到底反受教士與官僚，法利賽人與撒都該人的圍攻。因此黑格爾說：「耶穌犯了無罪之罪，而他之超出一切命運，正落得一種最不幸的命運。」他在草稿中有這結論：「因此基督教對於世間的態度，常徘徊於極端的愛、恨和漠視之間，但事實上教會與政治，事神與事人，信仰與道德之永不能融合爲一，乃是基督教之命運。」❽

現在回頭說「黑格爾左派」用批判宗教做政治的鬥爭。

這鬥爭的發動者，是黑格爾學生施特勞斯(David Friedrich Strauss 1808-1874)於一八三五年出版的《耶穌傳》(*Das Leben Jesu, Kritisch bearbeitet*)。就在這一年，德國首建鐵路！

十八世紀法國啓蒙運動者，對於聖經上的故事，採取否定的立場，以爲那是愚昧無知的甚至欺騙行爲的表現。這由於當日法國的特權階級中有僧侶，和革命是採取「由下而上」的手段。德國情況和法國不同。自宗教改革後，德國的僧侶沒有大作用，同時德國的「第三等級」也還沒有反對舊制度的思想。由於這個歷史條件，德國啓蒙運動者，如萊辛，以爲宗教具有「對人類的教育」的作用。不僅此也。他們對於聖經，不是嘲笑或否定，而是力求它的故事合於「時代精神」。譬如：舊約中神的說話，實是東方人的比喻性言詞；神說如此這般，實是祂把某一觀念提示給了自己的忠實者；降靈節那天，聖靈變成火焰般的舌頭降臨在使徒身上，只是當時使徒發出強烈的宗教情感，或者解說是自然現象，即電的火花；保羅在往大馬士革途中的雙目失明，也由於雷電的作用，後來長老亞拿尼亞用手一按治好了保羅，由於老年人的手常是很冷，冷能消炎退腫；耶穌使人復活，實際上他遇到的不是死屍，而是陷於昏迷狀態中的人；他被釘死於十字架，實是假死；耶穌的升天，依馬可的說法，是被接升天，

這可解說爲他的靈魂升天❾。總而言之，他們設法勾銷一切奇迹和矛盾，以全力挽救還能挽救的。杜賓根學派是他們中的佼佼者❿。

我們還要知道：老年黑格爾的宗教觀是矛盾的：他一方面「認爲宗教是自己哲學所『揚棄』的，所超越的階段，另一方面，他又在自己的哲學中保存了宗教的內容，同時認爲哲學的任務就是『認知現存的宗教』⓫」。由前一觀點，「黑格爾以爲聖經故事應該當作世俗文學來看待，而關於現實生活中的眞實事實的知識是同信仰毫無關係的」⓬。施特勞斯就依黑格爾的這個觀點，寫他的《耶穌傳》。

轟動全國的《耶穌傳》，和德國神學著作家的立場不同。那些神學著作家對奇迹有兩個態度：超自然主義者承認奇迹的現實性；唯理論者竭力爲奇迹找覓自然的解釋。施特勞斯對這兩種人的解釋都不同意。他不相信奇迹。他肯定唯理論所解釋的事件本身就不可靠。他勇敢地宣佈：「把不可能的東西變成可能的東西，把歷史上沒有的東西變成歷史上可能有的東西」這種思想，已到消除的時候了。他認爲：福音書所寫的一切故事，都沒有眞實性，只是神話；福音書傳說關於耶穌的奇迹和各種超自然活動，也都是虛構。福音書所有無眞實性和虛構，都是整個集體無意識地創作的，也可以說是當時基督教團內形成並且反映當時的救世主觀念的神話⓭。可是，他卻退一步承認：耶穌本人是歷史人物，福音書中有些地方關於耶穌生平的歷史敍述，卻是眞實的。

施特勞斯對於神話的來源和形成等解說，有大缺點。福音書內特徵或分歧不是同有的，有些特徵出現於某一福音中而其他福音卻沒有。因此，不能用基督教傳說所固有的動機來說明那些特徵。埃・采勒(Ed. Zeller)在《克利斯提安・保爾和杜賓根學派》(*Christian Baur et L'école de Tubingue*)中批判道：

「我們不得不認爲這些特徵的出現是受了該書作者或這位作者所代表的基督教團體的局部意

見和利害關係的影響。如果這些特徵不只是在該著作的某些個別地方出現；如果該著作顯然是爲了把這些特徵盡量地表現得有力而寫成的；如果材料的分配、年表、故事的次要部分以及文體本身都是由這些特徵決定的；如果該著作中還有通常傳說所難以保存的冗長的談話和對話（所有這些情況在第四部福音中和在第三部福音中使我們感到驚異，儘管是輕微的驚奇），那末我們就可以相信，我們碰到的已不是對宗教傳說的簡單敍述，而是作者的有意的創作。」[14]

施特勞斯接受這些批評，在《耶穌傳》修訂本中，用很大篇幅敍述「作者的有意的創作」，但在四十年代，他還沒有發現和承認自己理論的弱點。

施特勞斯以爲基督教克服了人性與神性的二元論。依它的神學，人與神的意識，在基督等於「神——人」中聯合。基督的神性和人性，是天與地交叉的焦點。反二元論的人，視神性和人性爲同一物，不僅本質上(essence)是同一的，就是存在(existence)也是同一的。由之，有這結論：如果基督既是神又是人，那所有的人都有神性或似基督了。聖經和教會都說：人的精神和神的精神是兩個不同東西，只賴基督合而爲一。基督有「神—人」和「人—神」兩者，施特勞斯以爲只有代以人、類和種族，才能解決二元論。依這說法，等於把宗教的二元論轉爲非基督教的學說，破壞了宗教的信仰。

恩斯特(Augustus Ernest 1771-1851)在一八四四年前，讚美施特勞斯爲不世出的天才，馬克思從未讚美施氏，在《德意志意識形態》中還批評施氏把批判「限於對宗教觀念的批判」[15]。

施特勞斯的著作引起了許多異議。克利斯提安・海爾曼・韋謝(1801-1866)在《經過哲學上批判地修訂的福音史》(*Die evangelische Geschichte Kritische und philosophisch bearbeitet*, 1838)中指出：當頭三部福音書寫成時，基督教團體中還沒有形成「定型」的傳說。因此，這些福音的內容不能用傳說來解釋。最早一部

的福音書是《馬可福音》，它是《馬太福音》和《路加福音》的故事的基礎。後兩個福音，對《馬可福音》中的材料，進行了一定的加工。因此，福音書除了神話，還有作者個人的創作。他又指出：在耶穌出現和基督教團體產生之前的時代，古猶太人中流傳的救世主觀念，不像施特勞斯所想的廣泛。

黑格爾死後四年出版的《耶穌傳》，不僅超出正統黑格爾派的見解，而且引起全國基督徒的反對。他們斥責新黑格爾門徒，並要求普魯士政府干涉這種無神論。可是，政府未曾接受他們的請求，因爲，表面上那是哲學的論爭，和新黑格爾門徒（黑格爾左派）滿口否認自己是無神論者，反自稱是基督教徒、新教徒。

在批評施特勞斯中，有黑格爾學生布魯諾・鮑威爾。他本屬右派⑯，三十年代末變爲左派的最極端者。當他任柏林大學講師時，不滿新教的正統派。該教在柏林大學教授亨格斯坦堡(Ernst Wilhelm Hengstenberg 1802-1869)領導下，曾攻擊黑格爾把基督教變成泛神論，因而必然導向無神論。鮑威爾對亨格斯坦堡企圖把《舊約》中的上帝奉爲基督教徒的上帝，曾給與抨擊。儘管這攻擊未超出學院式的論戰範圍，卻使保護鮑威爾的普魯士宗教、教育、醫務大臣阿爾坦施泰因害怕，於一八三九年秋天調鮑氏爲波恩大學編制外副教授，但準備一年內提升爲教授。

布魯諾・鮑威爾一面反對亨格斯坦堡，另一面也批評施特勞斯。一八四〇年他出版《對約翰的福音歷史的批判》(*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*)，一八四一年出版《複類福音作者的福音史批判》(*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*)第一、二卷，和一八四二年出版的該書第三卷，即《複類福音作者和約翰的福音史批判》(*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*)，解答一個關鍵的問題：羅馬帝國的民衆，何以在各宗教中特別愛好基督教，和君士坦丁皇帝何以利用它爲國教會？換句話說，他研究並解答基督教起源的問題。

鮑威爾以爲基督教的眞正父親，是公元四〇年代還活着的亞歷山大里亞猶太人斐洛(Philo)。「在斐洛名下流傳到現在的許多著作，實際上是諷喻體的唯理論的猶太傳說和希臘哲學，即斯多葛派哲學[17]的混合物。這種西方觀點和東方觀點的調和，已經包含着基督教全部的本質觀念」[18]：原罪，邏各斯，懺悔，在窮人、苦難人、奴隸和被排斥的人中尋找信徒，蔑視有錢人、有勢力的人和有特權的人，因而也有蔑視一切塵世享樂和禁止肉慾的規定。至於羅馬皇帝君士坦丁不僅要人民奉他如神，還宣揚他不是平凡人的兒子，而是他母親從阿波羅神受孕而生。在前述基督教的基本輪廓之外，再加宗教家把猶太民族神雅赫維(Jahweh)變爲唯一的眞神——天地創造主耶和華(Jehovah)，和接受與猶太教格格不入的靈魂不死說，創立了一神教——基督教。這時的教義，還在萌芽。它的內容只是禁欲、幻覺和預言。到寫《使徒行傳》和福音書，就採用斯多葛學派哲學，即塞涅卡(Lucius Anaeus Seneca)哲學[19]。鮑威爾證明：《使徒行傳》常一字不差地抄襲塞涅卡。

何以原始基督教，得到羅馬人和希臘人的信奉？恩格斯依鮑威爾的著作，參加自己的「獨立研究」，做下面的說明：

自羅馬征服各民族後，破壞各民族過去的政治秩序和社會生活條件。辦法是：第一，以羅馬公民與非公民的簡單區別，代替從前的等級劃分(奴隸制度除外)；第二、以羅馬國家的名義，進行壓榨；第三、法官根據羅馬法判決。這三個辦法的後果，是各民族的社會按照首都羅馬而改造。居民分爲三個階級：富人、沒有財產的自由人和奴隸。由提比利烏斯到尼祿的時期，常判有錢者死刑並沒收財產，所以前兩種人和奴隸一樣也沒有特權。在軍事專制統治下，大多數人意志消沉和精神頹廢。

羅馬帝國在消滅各民族政治和社會特性的同時，還消滅各民族的宗教。當人民感到現狀不能忍受時，除了墮落，就是追求精神的解放。滿足這要求的，不是斯多葛學派和伊壁鳩魯學派的哲學，而是

已失去的宗教，尤其是不懂哲學的奴隸只要宗教。恰在那環境中，產生了基督教[20]。

基督教否定一切民族宗教的儀式，毫無差別地對待一切民族，也就是它本身是世界宗教。但在初期，信徒中行割禮的以色列子女，保有優越地位，必須取消它[21]。於是，基督教在同多神教鬥爭中，取得了世界宗教的地位。

鮑威爾的理論，和施特勞斯的不同之一點，是基督教的起源，不始於猶太人的期待救世主，而是希臘羅馬文化發展之精神的成果——到了七十年代，他才認爲那是一定社會關係的產物。恩格斯認爲：就這一點而言，「鮑威爾的貢獻比任何人大得多」[22]。但是，他也指出鮑威爾的缺點。

> 「爲了也要根據文獻來肯定斐洛，尤其是塞涅卡對形成中的基督教的影響，爲了要說明《新約》的作者們是上述兩位哲學家的直接剽竊者，鮑威爾不能不把新宗教的興起推遲五十年，丟開羅馬史學家的與此不符的記述，並且一般地以很隨意的方式來敍述歷史，照他的意見，基督教只是到了弗拉維王朝時才眞正誕生，而《新約》著作則只是在阿德里安、安敦尼和馬可·奧里略的時代才有的。因此，在鮑威爾這裏，《新約》中耶穌及其門徒的故事的任何歷史背景都消失了；這些故事就成了這樣一種傳說，其中把最初教會的內在發展階段和內部精神鬥爭都歸之於多少是虛構出來的人物。在鮑威爾看來，新宗教的誕生地不是加利利和耶路撒冷，而是亞歷山大里亞和羅馬。」[22]

鮑威爾認爲：福音書的創造，是有意識的，是抱着一定宗教目的者之完全有意識的活動。因此與施特勞斯有歧見。依鮑氏的話，那歧見就是「類和自我意識、實體和主體的對立」。他指出福音書有意識編造的例子：《約翰福音》中的耶穌，與其他福音中的耶穌根本不同；「路加」修改「馬可」，而在

這兩福音之後的《馬太福音》，竭力使他們一致，並使他們的故事適應於當時的宗教觀點和宗教意圖。儘管有這企圖，仍不能免去矛盾。舉個例：馬太說：受洗後的耶穌，被聖靈引到曠野，受魔鬼的誘惑。爲什麼聖靈即上帝要魔鬼去考驗耶穌？鮑威爾說：祂應懂得，在洗禮時稱爲愛子的耶穌，是不會被誘惑的。馬太故作聰明，不單抄先輩的故事，所以有這糊塗；因爲無所不知的上帝，竟以爲考驗自己兒子是必要的。他的糊塗，由於記着以賽亞預言過「在曠野有人聲喊着」「預備主的道」。爲實現這先知的預言，馬可和馬太迫施洗者約翰在「曠野」傳道，馬太還明確地說在猶太的曠野傳道。只要看到巴勒斯坦地圖，就知道約翰絕沒有體力，既在約旦河爲悔過者洗禮，又在猶太的曠野傳道，而這曠野距約旦河很遠㉔。像這種錯誤的責任，應由講故事者負擔的。

已經說過：以爲基督教團無意識地創作福音故事的施特勞斯，是站在實體觀點上，而駁他的鮑威爾，宣佈自己是自然意識的代表。加巴拉耶夫有這說明：

「認爲『福音』傳說是整個民族無意識的神話創作的結果的施特勞斯，是站在黑格爾的『實體』，即絕對的客觀精神的觀點上的，這個『實體』或客觀精神是合乎規律地發展的，它的發展的原因，就在於它自身中，而布魯諾·鮑威爾則相反，他從黑格爾的『自我意識』的立場出發，責備施特勞斯，說他拖住了『實體』，沒有完成向『自我意識』的過渡。但是，鮑威爾本人也陷入另一極端，因爲他完全從『自我意識』出發，否認『實體』的任何意義。結果，施特勞斯和布魯諾·鮑威爾都是在黑格爾哲學中間兜圈子，他們彼此間以及他們和黑格爾的整個體系之間都糾纏在矛盾之中。他們認爲自己是黑格爾合法的繼承人，但他們本身沒有意識到，他們不僅是彼此反對，而且也反對了黑格爾本人。」㉕

馬克思對這爭論，有下面更深入的判斷：

「**施特勞斯**和**鮑威爾**關於**實體**和**自我意識**的爭端，是在**黑格爾**的思辨範圍之內的爭論。在**黑格爾**的體系中有**三個**因素：**斯賓諾莎的實體**、**費希特的自我意識**，以及前兩個因素在**黑格爾**那裏的必然的矛盾的**統一**，即**絕對精神**。第一個因素是形而上學地改了裝的，**脫離**人的**自然**。第二個因素是形而上學地改了裝的，**脫離**自然的**精神**。第三個因素是形而上學地改了裝的以上兩個因素的**統一**，即**現實的人**和現實的**人類**。

施特勞斯和鮑威爾兩人十分徹底地把**黑格爾**的體系應用於神學。前者以**斯賓諾莎主義**爲**出發點**，後者則以**費希特主義**爲**出發點**。他們兩人都就上述兩個因素之中的每一個因素在黑格爾那裏由於另一個因素的滲入而**被歪曲**這一點**批判了**黑格爾，可是他們使每一個因素都獲得了**片面的**，因而是澈底的發展。因此，他們兩人在自己的批判中都超出了黑格爾哲學的**範圍**，但同時他們兩人都**繼續**停留在黑格爾思辨的**範圍**內，而他們之中無論那一個都只是代表了黑格爾體系的一個方面。只有**費爾巴哈**才是從**黑格爾**的**觀點**出發而結束和批判了**黑格爾**的哲學。費爾巴哈把形而上學的**絕對精神**歸結爲『**以自然爲基礎的現實的**人』，從而完成了**對宗教的批判**。同時也巧妙地擬定了對**黑格爾的思辨**以及**一切形而上學的批判的基本要點**。」[25]

鮑威爾在和施特勞斯的論爭中，除了基督教的起源，還有一個意見，那就是耶穌和福音書一樣，都爲某種宗教目的而編造出來，歷史上根本就沒有那個人[27]。

鮑威爾胞弟埃德加(Edgar Bauer 1820-1886)，對於宗教問題，比長兄更加激進。他在《批判派同教會和國家爭論》(*Der Striet der Kritik mit Kirche und Staat*, 1844)中公言：思辨哲學即黑格爾哲學，說理性是某

種抽象的力量，那是錯誤的。他既不承認上帝、私有制，也不承認國家（他和科本(Kurl Friederich Koppen)還說：大多數記載的歷史，是接續革命的歷史。就法國革命而言，埃德加以爲革命必須流血，因爲每一理論從事實踐時，總要流血的）。發表這種著作的埃德加，被判了四年徒刑㉘。

前述青年黑格爾派反宗教的理論鬥爭，影響了馬克思的思想。這時，他不僅在柏林大學聽布魯諾•鮑威爾的課，還參加青年黑格爾派的「博士俱樂部」(Doktorclub)，介紹人似是在斯特拉勞養病時認識的魯滕堡㉙。

柏林不似波恩，沒有小酒店和學生會。志同道合的學生們，在一定日期聚會於旅館和咖啡店，而後者又是學生的讀書處。他們聚會所是法蘭西街(Französische Strasse)一家旅館，凡對文藝和哲學問題有興趣者都可參加。後來，他們有了形式的俱樂部，如討論問題不喜外人參加者，就在私人住宅舉行。曾參加博士俱樂部的麥克思•林格(Max Ring)在一八九八年寫《回憶錄》(*Erinnerungen*)第一卷中，對那些有大志的青年們如此說：

> 「這兒盛行着：唯心主義的精神，熱心地求知，和還那麼普遍地鼓動當時青年的自由主義精神。我們所寫的詩和別的作品，常在我們聚會時大聲朗誦和批判，但我們的特別興趣卻是黑格爾的哲學。它還在全盛時期，多少對整個教育界有影響，可是早有個別聲音反對這體系，又黑格爾門徒中分爲左右兩派，也早變爲明顯了。」㉚

馬克思常參加那聚會，在那兒認識了柏林文藝和科學界的大人物，內有貝蒂娜•亞爾尼姆。在她的沙龍中，有各界名士：青年作家和老將軍，自由主義者和保守主義者，牧師和猶太記者，信徒和無神論者。馬克思似不是她的經常座上客，但在他的詩中，曾寫關於新奇浪漫主義的雋語。貝蒂娜記得

這個大學生。一八三八或一八三九年她遊特利爾時，馬克思是導遊者，在一星期中，他沒有和燕妮會談的時間。

自他對黑格爾哲學有興趣後，自然參加青年黑格爾派的博士俱樂部。這個約三十個會員的團體，有大學講師，中學教員，作家和大學生。他們常在憲兵街(Gendarmenmarket)的斯特海利咖啡店(Gafe Stehely)的「紅廳」開會。他們的領袖，是鮑威爾和馬克思在給父親的一封信中所說「最親密的」朋友魯滕堡。

布魯諾・鮑威爾大馬克思十歲，身材瘦小，尖鼻子、高額，柏林大學講師。同時代的恩西(Varnhagen von Ense)的「日記」說他是一位極堅決，外貌冷淡而熱心，不怕艱難，有著爲信仰而殉難的精神[31]。他的學問廣博，說理明白，幽默，思想前進，可是沒有積極的、實踐的宗旨，終生止於「批判」。但在一八三〇和四〇年代初，是批判舊偶像時期，他是鬥爭前哨的戰士。他和馬克思往來密切，馬氏常到鮑家盤桓。

魯滕堡是鮑威爾妹夫，因爲曾參加全德學生會，坐過普魯士監獄多年。後擔任柏林士官學校史地教員，因爲他對學生有不良影響和在「萊比錫和漢堡的報刊上寫過『惡意的』文章」[32]被革除教職。他就當職業作家。他的思想淺薄，但寫作快，所以在柏林出版界佔一地位。他在柏林爲各省報紙寫通信，由於敢寫和反現狀，得到讀者的歡迎。晚年是民族自由黨人。

愛德華・梅因(Eduard Meyen, 1812-1870)柏林人，在海德堡大學研究哲學和語言學，編輯報刊和投稿，與李德爾(Karl Riedel 1804-1878)合編《雅典烏姆》(*Athenaeum*)，曾發表馬克思的〈狂暴的歌〉。他後來參加民族自由黨。

麥克斯・施蒂納(Max Stiner 1806-1856)眞名約翰・卡斯巴爾・施米特(Johann Caspar Schmidt)，是女學

校教員。他曾否出入俱樂部、和與馬克思曾否見過面，還待考證。一八四五年他出版名作《唯一及其所有物》(*Der Einzige und sein Eigenthum*)，被稱爲無政府主義思想家。

卡爾・弗里德里希・科本(Karl Friederich Köppen 1808-1863)，多羅特恩施塔特實科中等教員，善飲。譽他爲「一位稀有的天才歷史家」的梅林如此說：

「我們應當感謝他的是：他是第一個給法國大革命的紅色恐怖時期作出了眞正歷史評價的人。他非常正確而中肯地批判了和他同時的一些歷史學家，如利奧(Heinrich Leo 1799-1878，當日歷史家兼政論家，普魯士容克地主階級的思想家——稼)、蘭克(Leopold von Ranke 1795-1886)、勞麥(Friedrich von Raumer 1781-1873)和施洛塞爾(Friedrich Christoph Schlösser, 1776-1861，自由主義歷史家，多卷「世界史」的作者——稼)。他也曾在歷史研究的各種不同領域中試過自己的身手——從可與雅科布・格林(Jacob Grimm 1785-1863，德國文學家威廉・格林之兄，德國民間童話和中世紀史詩的整理者之一——稼)和路德維希・烏蘭德(Ludwig Uhland 1787-1862，德國浪漫派詩人——稼)的著作媲美的《北歐神話導論》，直到關於佛陀的巨著(這本書就連素不賞識這位老黑格爾主義者的叔本華也大加讚許)。如果像科本這樣的才智之士都渴望普魯士歷史上最凶惡的暴君的精神復活，並且要『用冒着火焰的劍消滅一切阻碍我們進入天國的敵人』，那麼就可以想見柏林青年黑格爾派是活在一種多麼奇特的環境裏了。」[38]

卡爾・腦威爾克(Karl Nauwerk, 1810-1891)，民主主義的理論家，一八四九年後移居瑞士。

卡爾・希・阿爾托豪斯(Karl Heinrich Althaus, 1806-1886)，柏林大學教師。

希・格・賀托(Heinrich Gustav Hotho, 1802-1873)，藝術史家、哲學家、柏林大學教授。

卡爾・弗・維德爾(Karl Friderich Werder, 1806-1893)，哲學家，黑格爾主義者，一八三八年任柏林大

學教授。

埃德加・鮑威爾(Edgar Bauer, 1820-1886)。

布爾(Ludwig Heinrich Franz Buhl 1814-1882?)，《雅典烏姆》雜誌同人。

以上諸人構成博士俱樂部[34]。雖然他們都是黑格爾左派，卻有思想的分歧。馬克思在前引給父親的長信中，曾說：俱樂部內部的「爭論中暴露出了各種不同的彼此對立的觀點。」究竟他們對立的觀點是什麼？並無可考的文獻。就馬克思而言，他除了前述同意科本的著作之外，也未留下記錄。

馬克思的選課少，時間多花在博士俱樂部。佩恩說：他是博士俱樂部非正式的秘書長，雜役和文件保管人；而鮑威爾、魯滕堡、科本是他的教師，「博士俱樂部」是他的大學[35]。

博士俱樂部討論的主題，先是宗教。開始認爲神話學歪曲眞基督教，後來轉爲攻擊宗教。所有會員，在一八四二年前，不是無神論者。當然他們的大多數人都預料自己走這條路的後果，因此，偶然互用玩笑稱呼彼此爲「你是不敬者」。

要到一八三八年後半期，普魯士政府開始壓迫黑格爾主義，驅博士俱樂部會員充當政治反對派。刺激他們走這條路，是當年大家慶祝甘斯生日，連帶祝賀哥丁根(Göttingen)七教授，因不肯對廢棄憲法之漢諾威王室宣誓效忠而去職。這七教授的行爲，曾受全德自由派的喝彩。在博士俱樂部會員中，雖有反對政府的思想，卻沒有行動。當日，唯一主張行動的，是魯滕堡。他認爲不必再說空話，應投身實際生活。布魯諾・鮑威爾堅持異議，認爲應先使人有革命觀念。馬克思贊成鮑氏的主張[36]。

由於鮑威爾到一八三八年移居波恩時還堅持他的觀點，所以當時博士俱樂部會員的思想並不激烈。一八四〇年夏，一觀察家報導他們忠於立憲君主制，科本的著作《弗里德里大帝和他的敵人》，是其例證。一八四〇至一八四一年冬，他們自稱爲「人民之友」，有革命共和主義左派的理論，這等於說，

到了這時，他們才左傾。

馬克思跟鮑威爾一起攻擊宗教，他的才能爲同儕所知。科本曾譽他的思想影響別人，說他是「思想的倉庫，觀念的工場」㊲。在大家心目中，他是幼獅，鬥志旺盛、狂熱、才思敏捷、勇於提出問題和解決問題。

警察注意他們，留下這樣的記錄：布魯諾‧鮑威爾是酗酒漢，魯滕堡在街上和人打架，埃德加‧鮑威爾在街上抽煙（當時是不許的）。由這記錄，說明普魯士警察不知他們是資產階級的啓蒙運動家。

## 註釋

❶參克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第二〇頁。

❷賀麟譯開爾德(Edward Caird 1835-1908)著《黑格爾》，商務人人文庫版第一〇五頁。

❸「黑格爾於最後期間，關於政治問題曾與其舊日之學生名甘斯者，有所爭論。據說爭論之起，是由於甘斯從黑格爾的法理哲學中推論出許多民治的結果來。」（同上書第九三頁）

❹正統黑格爾主義者米契勒(K. Michelet)有這說明：「右派口號是『現實的就是合理的』，在傳統所代表的宗教中，見不到不合理的。他們認爲：宗教的大象徵(major representation)，神的超自然人格，基督的唯一性，人的靈魂不死性，都是它的主要內容。由之，他們堅持哲學和宗教統一的黑格爾學說。左派的原則是『合理的才是現實的』。由之悲觀的左派反對右派的樂觀主義，從事破壞現今已經陳舊的置於宗教象徵神龕中的教條。」（引自參克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第二〇至二一頁）。

❺敦尼克等主編《哲學史》第二卷上册第一二六頁。

⑥同上書第一二六至一二七頁。

⑦第三一三頁。

⑧盧卡奇著《青年黑格爾》(*Der jung Hegel*)，日譯《盧卡奇全集》第十卷第三〇三頁。用賀麟譯開爾德著《黑格爾》第二一一頁。

⑨《普列漢諾夫哲學著作選集》第一卷第五一四至五一五頁。

⑩十九世紀上半葉創立的杜賓根學派，批判《新約》各書中的矛盾和歷史謬誤，同時又力圖把聖經中某些說法作爲符合歷史的東西而保留下來。他們以爲四福音書都不是目擊者的傳述，而是已佚典籍的後來加工品。恩格斯在《論早期基督教的歷史》中說：「廣義來說，應該把大衛・弗・施特勞斯也算在杜賓根學派之內」《馬克思恩格斯全集》第二十二卷第五三一頁)

⑪加巴拉耶夫著《費爾巴哈的唯物主義》，徐紀亮、余傳金譯，一九五九年科學出版社版第一一頁。

⑫梅林著《馬克思傳》第二五頁。

⑬一八七四年修訂《耶穌傳》改書名爲《大衛・弗里德希・施特勞斯爲德國人民修訂過的「耶穌傳」》(*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet Von David Friederich Strauss*)，對於福音書神話的產生有下面的敘述：

「我認爲神話這個概念是理解福音中所講的奇迹以及理解其他許多與歷史觀點相矛盾的福音故事的鎖鑰。我說過，對於這樣一些事實，例如東方博士面前出現了星、基督變貌，用幾個餅奇怪地餵飽了幾千人等故事所講的一些事實，要尋找自然的解釋，是徒勞的；另一方面，不能設想這樣的超自然現象是確實有的，所以只好承認類似的故事是捏造的。爲什麼在福音產生的時候造出了關於耶穌這樣的故事呢？我對這個問題的回答是這樣的：首先是由於當時人們對救世主的期待。我說過，起初有少數人認爲耶穌就是救世主，後來這樣認爲的人愈來愈多了，而在這以後，這些人就充滿了一種信念，認爲：過去期待於救世主的一切，一定會在耶穌這裏發生，他們所根據的是《舊約聖經》裏的預言、預兆和通常對它們的解釋。儘管大家清楚地知道：耶穌生於拿撒勒，但作爲救世主和大衛的兒子，耶穌反正應該生於伯利恒，因爲彌迦是這樣預言

過。在傳說中可能保存有耶穌對其同鄉的愛好奇迹的非常尖銳的批評。但由於人民的第一個解放者摩西創造了奇迹，那麼人民的最後一個解放者、救世主耶穌也應該創造出奇迹。以賽亞曾預言：救世主出現時，瞎子會睜開眼睛、聾子會聽見、瘸子會象鹿一樣地跳躍、口吃者會暢所欲言。因此，耶穌即救世主也應該創造出什麼樣的奇迹，就可正確地知道了。這就是爲什麼早期的基督教團體不僅能夠、而且一定會編造出關於耶穌的故事，不過它們沒有意識到它們自己在編造這些故事……科學在神話領域內的最新成就在於：它了解神話是如何產生的，神話不是個別人的有意識的故事的虛構，而是整個民族或宗教團體的共同意識的產物。當然，一定是有一個人第一個說出這種共同的信仰的。神話不是隱藏某種觀念的外殼，這裏面的觀察似乎是智者爲了有利於無知群衆和教化他們而藏進去的，神話裏的觀念只是和故事同時產生的，它只是以故事的形式而存在，純粹的觀念是爲講說者本人所不理解的。」（引自《普列漢諾夫哲學著作選集》第一卷第五一五至五一六頁）

⑱一八八三年巴黎版第九八頁，引自《普列漢諾夫哲學著作選集》第一卷第五一八頁。

⑲《馬克思恩格斯全集》中文版第三卷第二一頁。

⑳一八三六至一八三八年柏林出版《思辨神學雜誌》(*Zeitschrift für Spekulative Theologie*)，是黑格爾右派集團的刊物，編輯者就是布魯諾·鮑威爾。

㉑斯多葛派哲學，由公元前四世紀末產生於希臘，一直存在到公元六世紀。在羅馬帝國時期，它變爲一種宗教唯心主義學說。它特別注意道德問題，用神秘主義和宿命論去解釋。他們堅持：肉體之外還有靈魂、聽天由命、不抗惡、自我捨棄和禁欲主義等等。但是，他們之中多有言行不符者，如塞涅卡，是一位不道德的人。就由這原因，他們的哲學不能單獨成爲廣大人民的信仰。

㉒恩格斯作《布魯諾·鮑威爾和早期基督教》，收於《馬克思恩格斯全集》第十九卷第三二八至三二九頁。

㉓希臘國家衰落期出現懷疑派、伊壁鳩魯派的哲學，總稱之爲「自我意識的哲學」。這些哲學學派有這共同目的：解放陷於災難中的人，使他們超脫一切外界事物，把興趣集中於自己的內心生活，並教導他們在精神的寧靜中尋找幸福。梅林說：「這些

學派，打破了希臘文化的民族界限，粉碎了奴隸制度的社會界限。」(《馬克思傳》第三五頁) 原始基督教就是那思想的產物。尼祿的侫臣塞涅卡也屬於斯多葛派。當日講道德談克制而過縱欲生活的斯多葛派哲學家，不只塞涅卡，因此該派的哲學，不足作爲信仰，而含有那哲學的基督教，卻是當時禱望精神解救者的宗教。還要補充說的，由於自我意識的哲學，對受暴橫摧殘時人的內心自由，有那麼大的意義，所以梅林說：「十八世紀的資產階級啓蒙運動就以希臘的自我意識哲學、以懷疑派的懷疑、伊壁鳩魯派對宗教的敵視和斯多葛派的共和主義要點來武裝自己。」(同上書第三五至三六頁)。

⑳《馬克思恩格斯全集》第十九卷第三三一至三三四頁。

㉑保羅爲異邦人爭取入教的資格，是這鬥爭的說明。

㉒《馬克思恩格斯全集》第十九卷第三二八頁。

㉓同上書第二十二卷第五三二頁恩格斯作《論早期基督教徒的歷史》。

㉔《複類福音作者的福音史批判》，引自《普列漢諾夫哲學著作選集》第一卷第五一九至五二〇頁。

㉕《費爾巴哈的唯物主義》第一二頁。兩人都堅持黑格爾思想之一面，而爭論的問題，都是由康德經費希特、謝林至黑格爾的探究主題。

㉖《馬克思恩格斯全集》第二卷《神聖家族》第一七六至一七七頁。方體是原有的。馬克思這段話，說明他的思想已和費爾巴哈發生了關係。

㉗關於耶穌有無其人，也是爭論的問題。考茨基著《基督教的基礎》(*Foundations of Christianity*)，是馬克思主義者對這問題的見解的好書。

㉘站在東普魯士法庭面前，被宣判有罪的埃德加，對法官詢問有什麼話要說時，冷靜地答道：這判決當然是無效的。國家的存在，以被統治的人民爲前提。國家的權力，只施於被統治者。但我，埃德加卻不承認這國家。因此對我的判決是無效的。這思想是可笑的，因爲法庭和牢獄，就代表國家的權力。對於反宗教或批評宗教者，採取嚴重的處分，爲着批判宗教，必然否

認權威。梅特涅早知道這一點，所以說保守派和自由主義派的鬥爭，實在就是保守派和革命派的鬥爭。因爲，政治民主制和宗教自由，必定蔑視權威。結果，不僅教會消失神聖性，而絕對主義的國家也垮臺。引自賀克(Sidney Hook)等《由黑格爾到馬克思——對馬克思知識發展的研究》(*From Hegel to Marx—Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*)第八〇頁。

㉙尼古拉耶夫斯基著《馬克思傳》第三六頁。

㉚引自尼古拉耶夫斯基著《馬克思傳》第三五頁。

㉛同上書第四四六頁注八。

㉜梅林著《馬克思傳》第二七頁。

㉝《馬克思傳》第二八至二九頁。這兒是說科本於一八四〇年四月出版的著作《弗里德里希大帝和他的敵人》(*Friedrich ur Grosse und siene Widersacher*)頌揚大帝爲「偉大的哲學家」。這本書是「獻給我的朋友、特利爾的卡爾·亨利希·馬克思」。二十年後，重訪柏林的馬克思曾會見被稱爲「還是那個老科本」的人。這個人，捧弗里德里希大帝，爲着在他活世產生了萊辛、歌德、席勒等大文豪，又曾在宮中招待一些文人、學者、音樂家，並在一七四〇年著《反馬基雅弗利論》(*l' anti-Machiavel*)。不僅此也，他蔑視祖國的語言，講法國話，用法文寫作，聘伏爾泰爲侍從。這些事實，使科本捧他，似非偶然。問題在此：科本著作獻給馬克思，是否表示馬克思和他有同一觀點呢？梅林有這答案：「毫無疑問，年輕的馬克思的觀點是和這科本使他的名字第一次光榮地和公衆見面的小冊子一致的。他同科本非常接近，並且從這位年長的伙伴學到了不少寫作方法。」(取上書第三一頁)。

㉞佩恩的《馬克思傳》說：奧爾格·榮克(Georg G. Jung, 1814-1886)也是俱樂部會員。榮克於一八四一年任科倫地方法院陪審官，一八四八年普魯士國民議會議員，民主主義者。

㉟《馬克思傳》第八〇頁。

36 尼古拉耶夫斯基著《馬克思傳》第四一頁。

37 阿丹姆司(H. P Adams)《初期作品中馬克斯》(*Karl Marx in His Earlier Writings*)第二六頁。

# 第十章 博士論文（上）

一八三七年末，馬克思遵照父意，留在柏林。他的努力讀書，引起老馬克思的高興。聽到兒子決定復活節不回家的消息，老馬克思於一八三八年二月十日寫信給卡爾說：「你最近的決定極可嘉許，這是有思索的，這是聰明的，你如果履行預約，當能產生最好的結果。你要知道，不僅你一個人有這種大犧牲，我們都有這種犧牲，然理性是必須戰勝的。」❶這是他給兒子的最後一封信❷。

二月十六日，馬克思母親寫信給他說：父親的咳嗽雖止，但食慾銳減，不能復元。你來信，當細心體貼父意，因爲你的來信，父親總是反覆閱讀的。老馬克思在信上附語：「親愛的卡爾，我寫這幾個字祝你好，再多我還不能寫。」

依《馬克思年譜》，三、四月間，馬克思曾修改父親對科倫教會紛爭事件所寫反對天主教的小册子原稿。到五月十日，老馬克思死於特利爾市。享壽五十六歲。他是否回家參加喪禮，有不同的說法❸。

老馬克思死後，罕麗達・馬克思當家。爲着丈夫的遺產不多❹，姑娘們出嫁需要體面的嫁奩，她只有節儉。馬克思繼續求學，當然需要錢，爲着錢的問題，母子間常發生爭吵。

父親喪事過後，卡爾回（如有奔喪）柏林大學繼續讀書。儘管母子間有了爭吵，而罕麗達・馬克思還是寄錢給她的兒子。一八三八年十月二十二日，她寄給他一百八十塔勒，說是供卡爾的畢業費用。實際上，當時他並未畢業。她另寫道：「讓我知道，你何時收到這筆錢。善良的上帝對你的一切事會給

你幸福。和領導你走上正路。」無需說，罕麗達不會慷慨地給卡爾錢，因此，此後兩年間，卡爾怎樣生活，是一個謎。他住在便宜的學生寄宿舍，常更換住處（柏林大學記錄他數換住址），也許寫劇評有些收入。對於大學生活，由他選修課程少❺，說明他在校外活動或自修。

這是當日德國大學生的共同生活方式，不是馬克思特有的。這傳統早自中世紀，一直繼承下來。由於喪父後他的家書未保留，我們不明白他的日常生活。我們已知的，是他常在沙爾洛登堡(Charlottenberg)鮑威爾家做客。

鮑威爾年齡比馬克思大。在這期間，他和弟埃德加，都和馬克思建立了良好的友誼，老鮑威爾夫婦也善待馬克思。鮑威爾煙草店和印刷店，樓上是博士俱樂部會員的時常聚會處。他們在這兒飲酒，高談闊論。可以如此說：自父親死後，在鮑家做客，是馬克思歡樂的日子。

環境迫馬克思不能再在柏林大學混下去。除了經濟的問題，還有政治環境的改變。一八三九年夏天，布魯諾・鮑威爾同亨格斯坦堡筆戰，爲着亨氏要把《舊約》中的上帝奉爲基督徒的上帝。儘管這是學術上的論戰，而他的保護人阿爾坦施泰因卻把他調往波恩大學，暗中打算一年後升他爲教授。到了波恩，他雖然感到教授俱樂部，如和柏林的博士俱樂部比較，是「庸俗鄙陋」，卻催促馬克思趕快結束「無聊的考試」，而後到波恩大學找一教職。他於當年年底寫信給馬克思如此說：「你對於這一方面（指哲學）的任務是容易的。你要預備能於（明年）夏季講課。你要預備（涉及這些事你固然是不高興，但不幹又怎樣成）能完成那可鄙的考試，於是絲毫無阻地做你的有系統的工作。」到翌年三月一日，鮑威爾又函催馬克思說：「考試是一種無意義的事，是一種滑稽劇，然你究竟應將這拖延的勾當作個結束。」❻

除了想當波恩大學講師，還打算一同辦雜誌。這對馬克思是很大的誘惑。因爲，他不僅要畢業，

要得博士學位，要大學講師職業，而且要結婚——在威斯特華倫家的燕妮，已受了很多氣！早在一八三九年初，他曾著手寫伊壁鳩魯的哲學，預備做博士論文，五至八月間，他繼續這工作，可是，由於暑假，他回特利爾，等到十月返校，他再計劃寫伊壁鳩魯學派、斯多葛學派、懷疑學派的哲學，也就是包括前期和後期的希臘哲學。此外，他還有下面的學術活動：

**一八三九**

十一月至一八四一年四月間，他埋頭研究論理學，讀亞理士多德的《靈魂論》(*De unima libri tres*)並做摘要，計劃寫托連德蓮堡(Friedrich Adolf Trendelenberg 1808-1884)的批判，托氏是柏林大學哲學教授。又在十一月，他曾製「黑格爾自然哲學的圖式」。

**一八四〇**

一至二月間，他着手諷刺費舍(Karl Philip Fischer 1807-1885，哲學評論家，謝林門徒)的《神的理念》(*Idee der Gottheit*)而寫《被鞭打的費舍》。

三月爲介紹鮑威爾改訂的黑格爾著《宗教哲學》第二版，計劃寫評介的論文。

七至十二月計劃寫《魔術主義批判》，請鮑威爾向波恩書店接洽出版書。

**一八四一**

一至三月研究斯賓諾莎、萊布尼茨、休謨的哲學，讀羅生克蘭茨(Joh. Karl Friedrich Rosenkranz 1805-1879，科尼斯堡大學教授)著《康德哲學的歷史》(*Geschichte der Kantschen Philosophie, 1840*)並做摘要。選定博士論文題目。研究意大利文。三至十二月間，他和鮑威爾邀費爾巴哈參加哲學雜誌——「無神論雜誌」或「無神論文庫」。

以上是他畢業前的活動。由之可知他不是平凡的大學生。出乎他和鮑威爾意外的，就是在這期間，弗里德里希·威廉三世和鮑威爾的保護人阿爾坦施泰因的逝世，政治環境發生變化。

一八四〇年六月太子弗里德里希·威廉四世登極，不僅不頒佈全國人民所希望的憲法，反宣稱：他的王冠是上帝賜與的，只對上帝負責。新國王任命的阿爾坦施泰因繼承人，是新教正統派❼分子艾希霍恩(Johann Albrecht Friedrich Eichhorn 1779-1856)。

新宗教、教育、醫務大臣艾希霍恩，擁護正統派，自然不滿鮑威爾，因此波恩大學的神學者，企圖利用這一有利情勢，驅逐反基督教的人。處這樣環境中的鮑威爾，就在大學裏老癩蛤蟆得意的噪鳴聲中，陷入泥坑裏。依鮑氏給馬克思的信，不僅教授們對他採取敬而遠之的態度，就是大學生，如他們想當神學者，也不敢聽他的課。他自己十分明白，只好在講壇上發表意見，因爲講壇是他唯一可以發表言論的地方。這時，他具有十足的勇氣，充當反對派。他曾對馬克思表示，要在這場大災難中，扮演犧牲者的角色。

我們已知道：阿爾坦施泰因要鮑威爾轉教波恩大學的預定計劃，是升他爲教授。一八四〇年五月阿氏職務的代理者宗教、教育、醫務部辦公廳主任拉登堡(Adalbert von Ladenberg 1798-1855)打算履行老上司的諾言：恰好艾希霍恩就職，波恩大學教授們就拒絕鮑威爾的陞級。知道這消息的鮑氏，恰在柏林度秋季的假期。他的友人指示他：這件事表示宗教和科學的決裂。同時，半官方建議他從事著述和領受國家津貼，不再教書，他表示拒絕。他深信普魯士國家會保護科學，因爲科學是捍衛國家反對教會的僭越。他又以爲：國家有時會錯誤地對待科學，甚至於對科學採取強制的手段，但是國家都具有理性，它的迷誤不會久長。就本着這種信念，他鬥志昂揚地回波恩，還希望不久之後，馬克思跟他前來一同從事鬥爭。

普魯士國家的「理性」，恰和鮑威爾的估計相反。艾希霍恩就職後，首先是犧牲「學院的自由」(*Akademische Freiheit*)[8]而滿足教會，接着爲打擊黑格爾派，請相信啓示的謝林到柏林大學任教，並且下令懲辦向擔任校長的國王上書請求任命施特勞斯爲哈雷大學教授的哈雷大學學生。目擊上述政治行情的馬克思，放棄在柏林大學獲得學位，做這決定：「在一所較小大學接受博士文憑，同時發表自己的博士論文，作爲自己的才學和勤奮的證明，並附上一篇大膽的挑戰性的前言，然後在波恩定居下來，同鮑威爾一道出版擬議中的報紙。這樣，波恩大學就不能完全向他關門；根據大學的章程，他只要取得一個『外邦』大學的Doctor Promotus（博士學位獲得者）身分，再辦理某些手續，就可以取得在大學裏做講師的權利。」[9]

本着這決定，馬克思經過考試後，也於一八四一年三月三十日得到柏林大學畢業證明書。至於博士學位，他請自己認得的海涅朋友，文學教授烏爾夫(W. Wolff)辦理。四月六日，他把論文寄給耶拿大學哲學系主任巴哈曼(Kare Friedrich Bachmann 1785-1855)，四月十五日耶大授他以博士學位。

馬克思博士論文,是《德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的差別》(*Differenz der Demokritischen und Epicuritischen Naturphilosophie*)。爲什麼他選這題目？那是博士俱樂部同人常討論的問題。原來黑格爾左派自感信奉的黑格爾哲學，猶如亞里士多德後希臘的哲學。他們以爲亞里士多德後的哲學，奠立羅馬帝國的哲學基礎，對早期基督教的道德觀有深刻的影響，又含有十八世紀啓蒙運動的理性主義思想。

上面已說過：馬克思寫博士論文前,曾做預備的工作。那就是今日保存的「預備筆記」(Vorarbeiten)，共七練習簿，標題「伊壁鳩魯哲學」。它的內容：伊壁鳩魯和斯多葛派的學說，希臘哲人的觀點，蘇格拉底和柏拉圖的宗教觀，和黑格爾哲學以後的遠景；也就是說：它的內容超出博士論文的範圍。

現在分述「預備筆記」和「博士論文」如下：

**(甲)預備筆記**

馬克思在題爲「哲學發展中的關節點」中，說到希臘哲學的觀念運動和它的固定之相互關係。他指出個別哲學家和體系發展的相互關係：

「恰似哲學有關節點，那是指高抬哲學到具體，由抽象原則到全體性，於是中斷了直線的連續；所以也有哲學轉自於外在世界的契機。不再是反映了，而是似一個實行家，對世界製造陰謀，由阿門持(Amenthes)的顯明王國中浮現出來，並投身於世俗女妖的懷裏……。恰似普羅米修斯(Prometheus)，由天堂中盜竊火種後，開始建立住宅並住居塵世。哲學於擴張自身於世界後，也轉而反射那顯明的世界。現在對黑格爾哲學就是如此。」[10]

這段話的眞意該是，哲學應和前此的所有原理相聯繫，不能用黑格爾的思辨了解哲學史，因爲黑格爾以爲哲學史是直線的發展。應該結束那階段，把過去的哲學原理綜合起來，對未來思想指示一條新的途徑。這麼一來，哲學展開「實踐運動」，也就是「對世界製造陰謀」。在實踐中發現世界不斷變動，使哲學和世界對立。馬克思說明那對立，揭示黑格爾死後哲學所處的地位。

他說：當哲學到達完全的、全體的世界，就結束了。世界的全體性分化了，而且到達分化的極點，「因爲精神的存在已變爲自由，使普遍性(universality)豐富」。何以如此，他沒有說明。霍華德(Dick Howard)有此解說：「當一種哲學到達完全時，它本身就與思想中的世界和解，它還只是一種哲學，又因爲它的普遍性(那是它的自由)，它和世界的對立變爲更加明顯，在企圖有眞正和解的結果中，它不得不轉向世界。」[11]麥克列蘭以爲馬克思這段話是說：「黑格爾哲學由於它的極完全性和普遍性，就變爲非眞實和反對繼續分化的世界。」[12]

馬克思指出：由於世界的分化，哲學本身也分化。哲學和世界的相互關係不是和平的，而是狂風暴雨的。他說：「普通豎琴用手彈而發音，風神的豎琴，只有暴風雨吹打它才發音。但一個人必定不能讓自己被偉大世界哲學之後的風暴引入歧途。」⑬

馬克思接著說：「不了解這個必然發展的人，就會否定在這個全體性哲學之後，還有哲學繼續的可能性。對於這種人，於思想家如亞里士多德之後，出現芝諾(Zeno)和伊壁鳩魯就不能解說了。」

因此，必須根本地改變方向。「研究哲學頭等重要的，是不顧一切，是自由精神。」哲學家該和狄密斯托克利(Themistocles)一樣（當雅典受毀滅的威脅時，他勸雅典人離開，在海上建立新而好的雅典），找覓別的因素⑭。

馬克思認為：到這階段，只有兩個辦法，或者稍微模倣過去，或者做根本的變革。我們不應忘記，繼這異常災禍的，或是幸福，或是令人惋惜。在暗含全體性哲學和它的發展之主觀形式的統一的時代是幸福的。「因此，斯多葛派的、懷疑派的或伊壁鳩魯派的哲學後面是羅馬。」他們是不幸的，因為他們的諸神死亡，新女神還有命運的黑暗形式，缺乏白天的色彩。這不幸的核心，在於當時的靈魂對一切形態都感有理想的滿足，不認識內中早已發展了的實在性。在不幸福中的幸福因素，是主觀形式。就哲學與它的實在性的關係而言，是作為主觀的意識。「例如，伊壁鳩魯的、斯多葛的哲學，是當時的幸運」。哲學家必須了解，哲學的不幸，綜合的終末，是世界的幸運。現在哲學與世界有親密的關係，那關係的形式，使哲學史家判斷內在的肯定性 (immanent determinateness) 和哲學課程之世界的歷史的特性。接著，馬克思說明他注重伊壁鳩魯的哲學，讓它表示自己的立場⑮。

馬克思的「預備筆記」另一論文，是「柏拉圖主義和基督教」。那是批評鮑爾(D. F. C. Baur)教授的著作：《柏拉圖主義的基督教成份或蘇格拉底和基督》。他先引鮑爾的話：「關於他們的出發點，蘇格

拉底(Socrates B.C. 470-399)的哲學與基督教的關係，恰是自知和知罪惡的關係。」而後說：蘇格拉底和基督教的關係，，恰恰相反。因爲自知和知罪惡的關係，是一般和特殊的關係，尤其是可作爲哲學和宗教的關係。這本是每個哲學家的立場，不管在古代或在現代。許我們這樣說：哲學家蘇格拉底和作爲哲學家基督的關係，是對一位宗教教師的關係。

馬克思又說：「如果蘇格拉底和基督之間有相似性，該是蘇格拉底是哲學的人格化，基督是宗教的人格化。這兒不包含哲學和宗教的一般關係，而是哲學化身(incarnate)何以和宗教化身發生關係的問題。」[16]

關於柏拉圖(Plato, B.C. 428-348／349)的《共和國》和教會的關係，馬克思說：前者是柏拉圖的著作，而教會卻和基督全不相同。「如果鮑爾接受黑格爾派的論題——柏拉圖在他的《共和國》中堅持希臘的實體性(Substantiality)而反對侵犯主觀性(subjectivity)——是正確的，那柏拉圖正相反地反對基督，祂堅持這個主觀性而反對現有的國家，而他卻把國家視爲純是世俗的和因此不是神聖的。柏拉圖的《共和國》和基督徒的教會之間的眞正區別，並非前者是一個理想，而後者獲得眞實性；恰恰相反，柏拉圖的觀念(Platonic Idea)之後是實在，而基督教徒的觀念是在眞實之前。」[17]

由之，馬克思認爲：「一般地，應該更正確地說：在基督教中找到柏拉圖的成份，而不是在柏拉圖中找到基督教的成份。」尤其是初期教父們的思想，一部份來自柏拉圖的哲學。柏氏在《共和國》中的理想，類似基督徒的道(Logos)，柏氏的回憶學說(doctrine of recollection)，類似基督教的人復活；柏氏的靈魂墮落，類似基督徒的墮入罪惡中[18]。

鮑爾教授又說：「在古代哲學中，沒有別的哲學和柏拉圖主義一樣地含有宗教性。」馬克思以爲人們可以接受鮑爾教授的這個觀點，但是，這句話的意義該是：「沒有別的哲學家教哲學更加讚美宗

教，和沒有別的哲學家使哲學有更多宗教迷信的性質和形式。精深研究的哲學家們，如亞里士多德、斯賓諾莎和黑格爾，他們的哲學有更普遍的形式，較少被經濟的情感所吸引。」⑲

馬克思又說：「人由之可以認爲：作爲宗教發展頂點的基督教，同意柏拉圖主義的主觀形式，要比其他古代哲學家多。反之，由同一立場，人也必有這結論：什麼是宗教和哲學之間的對立，哲學沒有更明白的表示，因爲在什麼是宗教中，哲學表現於宗教的方式內，又在什麼是哲學中，宗教表現於哲學的方式內。」⑳

最後，馬克思做這結論：「的確，柏拉圖主義和每個積極的宗教，尤其是基督教有聯繫。那基督教是先驗的完成哲學(completed philosophy of transcendence)。歷史的基督教和古代哲學史，從某一方面說來，是有更密切的聯繫㉑。

## (乙) 博士論文

馬克思的博士論文，保留下來的並不完全。第一部分的第四章「德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學之間的一般主要差別」和五、「結論」，都已遺失，留存的只有第四的注釋，和「附錄」——「批評普魯泰克對伊壁鳩魯神學論戰」的片段。這論文，只是他擬著大作中的第一部分。他在論文序中曾如此說：

> 「必須把這篇論文僅只看作一種較大著作的先導，在那一著作裏我將詳細地就與整個希臘思辨的聯繫來闡述伊壁鳩魯、斯多葛和懷疑論這三派哲學的相互關係。」㉒

梅林也說：「在這裏，他只是舉一個例子來說明這種關係，而且說到同較古的思維體系的關係。」㉓

依馬克思女婿保爾·拉法格(Paul Lafargue 1824-1911)在《回憶馬克思》中的話，就到晚年，馬克思還有著哲學史的計劃，但未實現㉔。這由於他對希臘的哲學史，有獨特的意見。希臘哲學中的伊壁鳩魯派、斯多葛派和懷疑派，都被稱爲「自我意識的哲學」。看梅林的話：

「這些學派產生在希臘國家衰落的時期，並且對基督教的形成起過極大的促進作用。這些學派在思辨的深度上不能和柏拉圖相比，而在知識的淵博上也不能和亞里士多德相比，因此黑格爾是相當輕視它們的。這些哲學的共同目的是解放那些因重大災變而喪失了他們曾經依以爲生的一切的個人，使他們超脫一切世界萬物，把興趣集中於自己的內心生活，並教導他們在精神的寧靜中去尋求幸福，這種寧靜縱然面對著整個世界的崩潰也是絲毫不爲所動的。

但是鮑威爾說：「在這崩潰了的世界廢墟上，受苦受難的『自我』這個唯一的力量對自己感到畏懼，並且把自己的自我意識異化出來，把它當作一種異己的全能的力量同自己對立。『自我』給羅馬的那個大權在握的世界統治者、執掌生殺予奪的主宰者創造了一個兄弟——雖然是敵對的兄弟，但仍是兄弟。這就是福音書中的『主』，他吹一口氣就能戰勝自然規律和自己的敵人，並且已在地上宣佈自己是世界的主宰和裁判者。但是，人類在基督教的奴役下經受鍛鍊，只是爲了以後更加徹底地爲爭取自由鋪平道路，並且在終於獲得自由的時候更加牢固地保有自由。返回自身、理解自身並認識自己本質的無限的自我意識，是有力量控制它的自我異化的創造物的。」㉕

這段話，不僅使我們了解鮑威爾、科本和馬克思們傾心於希臘的自我意識哲學，而且明白青年黑格爾派何以都談「自我意識」。恰如梅林接着說的話：「實際上，他們（指鮑威爾、科本、馬克思們——稼）也是想通過這種哲學同資產階級的啓蒙運動結合起來。古希臘的自我意識學派沒有產生過像最古的自

然哲學家德謨克里特(Democritus B.C.)和赫拉克利特(Heracleitus)或較晚的思辨哲學家亞里士多德和柏拉圖那樣的天才的代表人物，但是這些學派仍然起過巨大的歷史作用。它們爲人類精神開拓了廣濶的視野，打破了希臘文化的民族界限，粉碎了奴隸制度的社會界限，而這種界限是亞里士多德和柏拉圖都不曾超越的。它們產生了原始的基督教，受苦難和被壓迫的人們的宗教，這個宗教只是在它墮落爲剝削者和壓迫者的宗教之後，才承認柏拉圖和亞里士多德的權威。……因此，十八世紀的資產階級啓蒙運動就以希臘的自我意識哲學，以懷疑派的懷疑、伊壁鳩魯派對宗教的敵視和斯多葛派的共和主義觀點來武裝自己。」[26]

馬克思的好友科本，對普魯士王弗里德里希二世，就有上述的論調。他說：「伊壁鳩魯主義、斯多葛主義和懷疑論是古代有機體的神經、肌肉和內臟，「它們的自然的、直接的統一決定了古代的美與善，而這個有機體瓦解時，它們也隨着瓦解了。弗里德里希把這三者兼收並蓄，並以驚人的力量駕御著他們。它們構成了他的世界觀、他的性格和生活的基礎。」馬克思認爲科本的這一觀點，「有著更深刻的意義」[27]。

雖然馬克思沒有履行「博士論文」序言中的諾言，寫有關那三個學派的「一種較大著作」，而他的思想路線，卻和上述科本的話一樣。就由這一觀點，他一面讚美黑格爾的哲學史寫作計劃，另一面卻指出：黑格爾的「主要叫做Speculative par excellence (思辨的觀點)，也妨礙了這個偉大的思想家，使他在這個體系內認識不到它們對於希臘哲學史和一般希臘精神的重大意義。這些體系是理解希臘哲學的眞正歷史的鑰匙」[28]。

黑格爾在《精神現象學》中曾說到「自我意識」，他的門徒，即馬克思所屬的青年黑格爾派，卻由「自我意識」大做文章。他們以爲亞里士多德後哲學的特性，代表「自我意識的全部成份」。正爲着自

我意識不斷發展，產生和自己對立的力量。這力量阻礙自我意識的自由發展，必須給與批判。如我們所已知的，他們就本這一見解，批判自我創生的宗教。所謂批判，主要是哲學的批判。馬克思的博士論文，也有這同一見解。

馬克思論述伊壁鳩魯和德謨克里特的思想上差別，我們已知不過是論述三個學派之一例子。德謨克里特是徹底的唯物主義者，又是原子論者。他生於色雷斯(Thrace)大商業城市阿布德拉(Abdera)，曾周遊埃及、印度、巴比倫，並到雅典聽蘇格拉底的演講。他博學多才，在著作中闡述哲學、邏輯學、數學、物理學、生物學、社會生活、心理、倫理學、教育學、語言學、藝術、技術等問題。馬克思在《德意志意識形態》中曾譽他爲「實驗的自然科學家和希臘人中第一個百科全書式的學者[29]。因爲他是徹底的唯物主義者，引起貴族思想家們、如柏拉圖的仇視。有幾個古代著作家肯定地說：「柏拉圖想把他們能搜集到的德謨克里特的全部作品燒光，但畢達哥拉斯(Pythagoras, B.C. 580-500?)派的阿米拉和克利尼亞勸他改變了主意，……因爲（他們說）這些著作已經在很多人手中了。」[30]實際上，留下來的都是殘篇。

德謨克里特的唯物主義論點是這樣的：

「一切事物的始基是原子和虛空，其餘一切都只是意見。世界有無數個，它們是有生有滅的。沒有任何東西從此中來，也沒有任何東西在毀滅之後歸於無。原子在大小和數量上都是無限的，它們在整個宇宙中，由於一種渦漩運動而運動著，並因此而形成一些複合物：火、水、氣、土。因爲這些東西其實也是某些原子集結而成的，這些原子由於它們的堅固，是既不能毀損也不能改變的。……

原子在虛空中任意移動著，由於它們的那種急劇的、凌亂的運動，就彼此碰撞了，並且，在彼此碰在一起時，因爲有各種各樣的形狀，就彼此勾結起來了。這樣就形成了世界及其中的事物，或毋寧說形成了無數的世界。……

> 元素之間的區別……有三種：形狀、次序、位置。……存在僅因形態、相互關係和方向而不同。形態屬於形狀，相互關係屬於次序，方向屬於位置。比如A和N是形狀不同，AN和NA是次序不同，Z和N是位置不同。」㉛

德謨克里特的唯物主義自然觀，反對靈魂不死和宗教。他以爲希臘宗教中的神，都是自然現象的化身或人的特性的化身：太陽，是一團熾熱的東西，宙斯是太陽的化身，雅典娜是人的習性的化身。他反對貴族政治，擁護發展工商業，並關心奴隸民主制。

伊壁鳩魯（公元前341-270）是薩摩斯島教員子，受德謨克里特的影響而研究哲學。他在雅典所辦的哲學學校，成爲宣傳古代唯物主義和無神論的中心。他在捍衛德謨克里特的唯物主義和無神論中，堅決地與柏拉圖主義鬥爭。他繼承德謨克里特的自然觀，但有一些改變。他以爲原子具有各種極不相同的形態，是自然現象無限豐富、變化多端的原因。恩格斯由之指出：伊壁鳩魯改變了德謨克里特的學說，他認爲「各種原子不但在大小上和形態上各不相同，而且在重量上也各不相同。這就是說：伊壁鳩魯已經按照自己的方式知道原子量和原子體積了」㉜。

不僅如此。伊壁鳩魯有了和德謨克里特不同的理論：原子由於重量關係而有直線的運動，是同原子自動地、內部制約地脫離直線的偏斜運動結合在一起的。

對於原子偏斜說，從西塞羅(Marcus Tullius Cicero, B.C. 106-43)、普羅泰克(Plutarch)到萊布尼茨和康

德，都曾加以無情的嘲笑。他們認爲：伊壁鳩魯一味模倣德謨克里特，卻又歪曲了他老師的面貌。馬克思呢？梅林有這說明：

「馬克思決不否認伊壁鳩魯的學說在物理學上是不合理的。他承認伊壁鳩魯『在解釋某些物理現象時表現出一種極端疏忽大意的態度』，但他解釋說，在伊壁鳩魯看來，只有感性知覺才是眞理的準繩。例如，伊壁鳩魯認爲太陽的直徑是兩尺，因爲視覺告訴他是如此。但馬克思並不是用一兩句貶詞打發這些顯然是荒謬的東西，而是竭力在伊壁鳩魯的物理學說的不合理中去探求哲學上的合理。」㉝

## 註釋

❶李季著《馬克思傳》上册第三〇頁。

❷《馬克思年譜》載：一八三八年二月十五至十六日，老馬克思有信給他的兒子。同日，馬克思母親寄免兵役的醫生證明書給他，於十八日左右收到（第七頁）。

❸佩恩的《馬克思傳》說：「馬克思未曾參加父親的葬儀。」（第五十五頁）伽・謝列布里雅柯娃的《馬克思的青年時代》，花些篇幅描寫馬克思由柏林趕回特利爾送終（第四一九至四二三頁）。

❹伽・謝列布里雅柯娃著《馬克思的青年時代》說：老馬克思「總共留下兩萬二千一百九十塔勒，一間東倒西歪的小房子和兩個葡萄園。（第四六〇頁）

❺參閱本書第六章。

❻李季者《馬克思傳》上卷第三一至三二頁。

❼這派人主張回到正統的路德教，否認科學有權利從哲學和歷史的觀點來批評宗教。他們的領袖，就是與鮑威爾筆戰過的亨格斯坦堡。

❽「學院的自由」，又叫做大學的自由。原指由教皇或帝王給與大學內部的裁判權(Internal Jurisdiction)，後來轉指大學在政治上和宗教上不受干涉而享有的教導、思想、研究和學習的完全自由。(梅林著《馬克思傳》第六七八頁註三六)

❾梅林著《馬克思傳》第三八頁。

❿伊斯吞和古達編譯《青年馬克思關於哲學和社會的著作》第五十二頁。參克列蘭說：「這段和此後馬克思的話極為暗晦難解。這由於筆記是為個人用的，和他本人對那些話還無定論。」(《馬克思主義以前的馬克思》第五五頁)

⓫《馬克思辯證法的發展》(*The Development of The Marxiam Dialectic*)第一一至一二頁。

⓬《馬克思主義以前的馬克思》第五六頁。

⓭伊斯吞與古達編譯《青年馬克思關於哲學和社會的著作》第五二至五三頁。

⓮同上書第五三頁。

⓯同上書第五三至五四頁。參克列蘭以為馬克思這一大段話，是極不明白的(《馬克思主義以前的馬克思》第五六頁)。

⓰同上書第五六頁。

⓱同上書。

⓲同上書第五七頁。

⓳同上書。

⓴同上書第五八頁。

㉑同上書第五九頁。

● 馬克思著《博士論文》，人民出版社一九七三年第三版。

● 《馬克思傳》第三九頁。

● 李季著《馬克思傳》上卷第三六頁。《回憶馬克思》中譯本沒有這句話。由馬氏對希臘和後來各派哲學的了解，說明關於這門學問，他曾受嚴格的訓練。

● 梅林著《馬克思傳》第三四至三五頁。

● 同上書第三五至三六頁。

● 同上書第三六頁。

● 《博士論文》序第二頁。

● 《馬克思恩格斯全集》中文版第三卷第一四六頁。

● 一九五七年三聯書店版《古希臘羅馬哲學》第九五至九六頁。

● 《古希臘羅馬哲學》第九六至九八頁。內中，第一段是第歐根尼·拉爾修第九卷第四四至四五節；第二段是歐瑟比注狄奧尼修第十四卷第二十三章第二至三節；第三段是亞里士多德著《形而上學》第一卷第四章。

● 《自然辯證法》一九五五年人民出版社版第二四頁。

● 《馬克思傳》第四〇頁。

# 第十一章
# 博士論文（下）

馬克思的《博士論文》分二部份：第一部分，〈泛論德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的一般差別〉；第二部分，〈論德謨克里特的物理學和伊壁鳩魯的物理學在細節上的差別〉。

現在先說第一部分。

依「目錄」，它分爲五章：一、研究的對象。二、對德謨克里特的物理學與伊壁鳩魯的物理學的關係的判斷。三、把德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學等同起來所引起的困難。四、德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學之間的一般主要差別。五、結論。四與與五未留下來，但有四的注釋。

馬克思指出：古代人西塞羅和近代人萊布尼茨都以爲伊壁鳩魯的物理學是剽竊德謨克里特的物理學。可是，許多事實表示兩人的物理學有同一性。「原子和虛空——這兩個原則無可爭辯地是相同的。只有在個別的規定裏，才有似乎任意的、因而非本質的差別支配着。」儘管如此，仍有「一個奇特的，無法解決的謎。兩個哲學家教導完全相同的科學，並且採取完全相同的方式，但是——如何地說不通呀！——在一切方面，無論涉及這個科學的眞理性、確定性及其應用，或是涉及思想與實在一般的關係，他們又彼此正相反對。」[1]

馬克思接着舉出兩人在自然哲學方面的差別：

(甲)「給德謨克里特**關於人的知識的眞理性和確定性**的見解似乎是很難弄清楚的。」他的懷疑的、不確定的和內在矛盾着的見解，在他規定原子和感性的現象世界的關係方式中，表現出來。德謨克里特一方面以爲：感性現象不是客觀的現象，乃是主觀的假象；另一方面，他以爲感性觀象是唯一的眞的客體。獨斷的伊壁鳩魯以感性知覺爲標準，認爲客觀觀象符合於感性知覺。

(乙)兩人「**關於科學的確定性和科學對象的眞理性**的理論見解方面的差別」，表現於兩人不同的科學活動和實踐。德謨克里特認爲：「原則是不進入現象界之內的，原則仍然是沒有現實性和存在的，反之，他所認作眞實和富於內容的世界却是感性知覺的世界。……因此德謨克里特被迫而採取經驗的觀察。」他不滿哲學知識，走遍了半個世界以便增進經驗、知識和觀察。伊壁鳩魯相反地，在哲學裏感到滿足和幸福，由之他輕視實證的科學，被斥爲「科學的敵人、文法的反對者」。他是一個自豪的自學者，離開雅典的花園不過兩三次。

(丙)就反思形式——它「**表現着思惟對存在的關係、兩者相互的關係**」——而言，兩人有差別。「德謨克里特把必然性看作爲現實世界的反思形式。」他把一切東西都歸結爲必然性。「必然性是命運、是法律、是天道、是世界的創造主。而這種必然性的實體是物質的抗擊，是物質的運動和衝擊。」伊壁鳩魯相反地，以爲人所以認爲萬物的統治者，爲着「那個必然性是不存在的，勿寧是，有些事物是偶然的，另一些事物視我們的任意爲轉移」❷。

馬克思根據上述三點做這結論：

「這樣我們就看見，這兩個人在每一步驟上都處於相反的地位。一個是懷疑論者，一個是獨斷論者。一個認感性世界爲主觀的假象，一個認感性世界爲客觀現象。那認感性世界爲主觀假象

的人注重經驗的自然科學和實證知識，表現了不斷實驗的、到處學習的、在廣濶的世界中漫無邊際地觀察的不安心情。那另一個認現象世界爲眞實的人則輕視經驗，體現了那本身滿足了的思維的寧靜和那從內在原則（ex principio interno）汲取知識的獨立性。但還有更深的矛盾。那認感性自然爲主觀假象的**懷疑者**和**經驗論**者，從**必然性**的觀點來考察自然，力求解決並領會事物的眞實存在。反之，那認現象爲眞實的**哲學家**和**獨斷論**者到處只看見**偶然性**，而他的解釋方式毋寧傾向於揚棄自然的一切客觀實在性。在這種對立裏面彷彿存在着一種顚倒的情況。

但是，我們難於揣想的是，這兩個哲學家如此全面相反，竟會主張同一學說。而且畢竟他們是彼此互相密切聯繫着的。」❸

《博士論文》的第二部分舉出德謨克里特和伊壁鳩魯的物理學在細節上的差別。馬克思說：「伊壁鳩魯假定原子在虛空中有三種運動。一種運動是直線的下落；另一種運動起於原子脫離直線而偏斜；第三種運動是起於許多原子的衝擊。承認第一種和第三種運動是德謨克里特和伊壁鳩魯共同的，不過在承認原子脫離直線的偏斜運動這一點上，伊壁鳩魯便和德謨克里特不同了。」❹

當時許多人非難原子的偏斜運動，伊壁鳩魯力說：「偏斜是並不在一定的地方，也不在一定時間，它是發生在盡可能最小的空間裏。」❺馬克思提出自認爲極重要的、被忽視的一環節，那就是：「原子脫離直線的偏斜運動，並不是什麼特殊的、在伊壁鳩魯物理中偶然出現的規定性。反之，偏斜運動所表現的規律貫穿了整個伊壁鳩魯哲學，所以不言而喩，這一規律出現時的規定性，則是視其所被應用的範圍的性質而定的。」❻

正像原子脫離直線而傾斜，從而自身由直線中解放出來，伊壁鳩魯哲學到處都脫離了具有局限性

的定在。這等於說，主體對客體有無限制的自由思想，和充滿精神的自由。神靈也脫離世界而獨立，不為世界的事而操心，並且居住在世界之外。人們曾經嘲笑伊氏的這些「神靈」，馬克思却以為那些神靈不是伊氏的虛構。「它們本來是存在着的。它們乃是希臘藝術裏面所塑造成的神靈」。他又引亞里士多德的話：「至善用不着有什麼行動，因為它本身就是目的。」說明「理論上的寧靜正是希臘神靈性格的一個重要環節」❼。

原子衆多，由於偏斜，產生互相衝擊。排斥實現原子概念。「按照這概念，原子就是抽象的物質」。德謨克里特反對伊壁鳩魯，把原子互相排斥，視為必然的事。「他在斥力中只注意到物質方面：即分裂、變化，而沒有注意到觀念方面」❽。

比較兩人的觀點，馬克思是贊同伊壁鳩魯。他說：「所以我們還發現伊壁鳩魯應用了斥力的較具體的諸形式：在政治領域內，那就是契約，在社會領域內，那就是友誼，友誼是被他稱讚為最高貴的東西。」❾

馬克思稱讚伊壁鳩魯的目的在此：德謨克里特的原子垂直下墮論，帶有自然規律的宿命論的觀點，而伊壁鳩魯的原子自動偏斜論，却推翻德謨克里特的觀點。他本來以為：「自然規律的必然性，決不意味着人是命運的玩物：『不應當違背自然界，應當服從自然界；我們所以服從自然界，是為了實現必然的願望，也是為了實現自然的願望，只要它們不是有害的，如果它們是有害的，那就要嚴加制止』。」❿由他的原子自動偏斜論，說明自由的作用和反宿命論。馬克思還認為伊氏的理論，不僅使人從一切迷信中解放出來，同時，強調自由的個人自我意識，超出「全體性哲學」的體系。

接着，馬克思的論文討論「原子的質」。

伊壁鳩魯以為：任何特質都有變化，而原子質不變。因此，原子特質和原子的概念相矛盾。同時，

特質本身也自相矛盾。德謨克里特沒有從原子本身考察它的特質，也沒有把那包含在原子的概念和存在之間的矛盾客觀化。他以爲質僅僅是解釋衆多現象的假設。

伊壁鳩魯以爲原子有三種特質：體積、形狀和重量。德謨克里特只承認兩種：體積和形狀。就體積而言：伊氏以爲是無限地小，等於沒有；德氏以爲有最大的原子，像世界那麼大。就形狀而言：伊氏以爲原子形狀的差別，是不可規定的，但是據以區別原子形狀的數目乃是確定的和有限的，也就是不同的形狀沒有原子那樣多，這等於沒有形狀；德氏以爲原子形狀有無限的多。就重量而言：伊氏以爲重量是作爲不同的重而存在，原子本身乃是實體的重心。它對虛空的關係，重的規定性就消失了，因爲，儘管原子的質量和形狀有那樣的不同，它們却以同樣的速度，在虛空中運動。馬克思做這結論：

「伊壁鳩魯曾經客觀化了原子概念中本質爲存在之間的矛盾，因而就提供我們以原子論的科學，而在德謨克里特那裏，原則本身却沒有得到實現，反之却只堅持了物質的一面，並提出一些經驗上需要的假設。」⓫

伊壁鳩魯把原子分爲「始基的原子」和「元素的原子」。前者是存在於虛空中的原子，後者是作爲現象的基礎的原子，德謨克里特僅客觀化其中的一個環節。爲着有質的原子才是完成的原子，現象世界只有從完成了的原子才能產生，所以，有質的原子，是元素的原子⓬。

馬克思又說伊壁鳩魯和德謨克里特對時間的歧見，兩人都以爲：原子「作爲純粹自身關聯的物質，沒有任何變易性和相對性，……時間必須從原子的概念、本質的世界中排除掉。因爲只有從其中抽掉了時間的成分，物質才會是永恒的和獨立的」。但是，由德氏看來，「時間對於體系沒有任何意義、沒

有任何必要性」。他把時間視爲永恒的，以便把發生與消滅，即時間性的東西，從原子排除掉。伊氏視時間爲「偶性之偶性」。它「作爲自身反映之變化，即作爲變換的變換，而現象世界的這種純粹形式就是時間」⑪。

在「星辰」章，馬克思討論伊壁鳩魯和德謨克里特的天體觀。德氏對天文學見解，不能引起哲學的興趣；伊氏對於天體或星辰的學說，不僅與德氏對立，而且和希臘哲學的意見對立。希臘哲學家崇拜天體，又在這崇拜中、崇拜他們自己的精神。希臘人把天分配給神靈，以爲天體就是神靈。同時，他們把神靈設想近似於人、近似於別的一些生物，從而虛構出一些和它們有關聯的類似的東西。伊壁鳩魯認爲：「人心的最大迷亂起源於人們相信天體是有福祉的、是不可毀滅的，並且同時還認爲他們具有與這些相違反的願望和行爲；同樣還起源於神話的恐懼。」⑭他斷言：星辰的運動、位置、日蝕、日出日落，和類此的現象之發生，與福祉和不朽的存在無關。

伊壁鳩魯反對單一的、絕對的解釋星辰現象。「每一種解釋都可以被認爲滿意，只是神話必須加以排斥」⑮。因此，他反對斯多葛派、反對迷信、反對星占術，反對天體系統中的永恒規律和理性。

馬克思如此綜合伊壁鳩魯的天體觀：

「原子是具獨立性、個體性的物質，好像是可以想像的重量。但是重量的最高的現實性就是天體。在天體中一切由於原子發展而形成的形式與資料（物質）之間、概念和存在之間的矛盾都解除了，在天體中一切必要的規定性都實現了。天體是永恒的和不變的；它的重心是在它們自身之內，不在它們外面；它們的唯一行動就是運動，並且爲虛空的空間所離開，它們脫離直線而偏斜，形成一個下力和引力的體系，在這個體系內，它們同樣保持着它們的獨立性，最後它們並從它們

自身中創造出時間，作爲它們顯現的形式。**因此天體就是成爲現實的原子**。在天體裏質料在自身內接受了個體性。」⑯

最後，他做這結論：

「在伊壁鳩魯那裏，**原子論**及其所有諸矛盾，**作爲自我意識的自然科學**是已經實現了和完成了，而這自然意識在抽象的個別性的形式下是絕對原則，而推到最後的結論，它是抽象個別性的消融，並且是和普遍性有意識地對立的。反之，對於德謨克里特，**原子只是一般經驗的自然的研究的普遍客觀的現象**。因此在他那裏原子仍然是純粹的和抽象的範疇，是由於經驗的結果所得來的一種假設，而不是經驗的推動原則，這假設因此仍然沒有得到實現，正如眞正的自然研究，並沒有進一步受到它的規定那樣。」⑰

馬克思贊成伊壁鳩魯的原因，在於伊氏重視人類精神的絕對自治，使人從一切迷信中解放出來；同時強調自由的個人自我意識，超出「全體性哲學」的體系。就爲這原因，他在附錄「批評普羅泰克對伊壁鳩魯神學的論戰」，支持伊氏攻擊普氏。

所可惜的，那「附錄」只保留片段，即「二、個人的不朽。1.論宗教的封建主義、庸衆的地獄」。馬克思先批評「普羅泰克對伊壁鳩魯理解得如何地少」。指出：伊氏作爲哲學家一般地考察人類靈魂的本質關係。人對家人的死亡，總寧願他們存在或居留在某個地方即使在苦難中，不是完全死滅。由這觀念，「死亡被表明爲不是死滅，而是靈魂改變其居住的處所」。「伊壁鳩魯把這說成是靈魂在虛空中的解體和分解成原子，尤其重要的，他摧毀了對於不死的希望」⑱。

馬克思在《博士論文》的序中，如此批評普羅泰克：

「我曾經加上一篇對普羅泰克攻擊伊壁鳩魯的神學的批判作爲附錄，我所以要這樣做，因爲他的攻擊並不是個別的，而乃代表着一定的方向，並且很恰當地陳述了神學化的理智和宗教的關係。在我批判裏，對於普羅泰克把哲學帶到宗教法庭之前去的立場是如何地錯誤，我也並没有論到。關於這，用不着詳細論證，只消從大衛・休謨那裏引證一段話就夠了。」⑲

伊壁鳩魯不僅是無神論者，還主張國家基礎爲人們相互關係的契約論即社會契約論者。馬克思因此譽他爲「古代眞正激進的啓蒙運動者」⑳。列寧對於《博士論文》也在《卡爾・馬克思》中指出：「馬克思按其當時的觀點來說，還是個黑格爾的唯心主義者。」㉑可是，黑格爾抹殺德謨克里特和伊壁鳩魯，而馬克思却選他倆做論文的題目。

這說明雖然尊敬黑格爾的馬克思，在那時已不是教條主義者。他在論文的一條長注釋（第一部份㈣註五）中詳述對黑格爾和門徒的意見。門德說：他提出應該解釋下述相互有關的各問題：

「黑格爾對他自己的哲學的態度。

黑格爾的學生對黑格爾哲學的態度。

哲學與自己本身的關係。

哲學與現實的關係以及黑格爾派分裂爲兩支的理由。」㉒

馬克思在討論上述各問題中，表示了對黑格爾哲學的見解，和對全部哲學的意見。這些見解，是準備了後日所作《黑格爾法哲學批判導言》的萌芽。

最值得注意的，就是在寫《博士論文》時的馬克思，已知道黑格爾哲學的「片面性」和「不一貫性」。何以有這觀點？馬克思以爲在於原則的不完全性或者是這位哲學家對他自己原則不夠理解。馬克思還責備黑格爾學生們，忽視老師思想的「片面性」。

馬克思論述黑格爾以後的哲學，指出：黑格爾學派的「非哲學的傾向」，是「伴隨著從紀律過渡到自由這一過程的一種現象」。他如此說：

「當**意志**從阿門塞斯(Amenthes)的陰影王國裏走出來，轉而面對着那世界的、並沒有意志而呈現着的現實時，一個本身自由的理論的精神，將會變成實踐的力量——這乃是一條心理的規律。：不過哲學上的**實踐**本身就是**理論的**。實踐是一種**批判**，它在本質上來衡量個別存在，從理念上來衡量特殊的現實。不過哲學的這種**直接的實現**，按照它的內在本質說，是充滿着矛盾的，而且它的這種矛盾的本質在現象中取得具體形式，並且在給現象打上它的烙印。」[23]

這兒，馬克思所說的「實踐」(Praxis)，後來成爲他的思想中心。麥克列蘭和霍華德都指出：這觀點來自西斯錫科夫斯基(August von Cieszkowski)。西氏是在柏林跟黑格爾正統派米希勒(K. Michelet)研究哲學的波蘭伯爵。後遊巴黎，又研究社會主義思想。一八三八年他出版一本小書題名《歷史科學緒論》(*Prolegomena zur Histroiosophie*)有這觀點：黑格爾體系，不是哲學的終止，只是一個階段即「意識」的結束。新階段，即「直覺」的階段，接著開始。這兒「直覺」就是馬克思所說的古代哲學，它是建立於自然之上的。在那兒，「世界精神」是「在自身之外」，也就是馬克思所說的「見到自然中的神即『觀念』」。在第二階段，那「意識」、那「世界精神」是「在自身之內」，它作爲世界的化身而和自己和解，它的最後契機就是黑格爾哲學。但是，黑格爾的調和意識和自然，思性和存在，只是在思維中的和解，西

氏也要它在行動中和解。因此，他認爲必須有哲學的第三個階段、即「行動」階段，那兒，「世界精神」「離開自身」。他如此說：

「實踐哲學，或者更明白地說，Praxis哲學——生活和社會關係的最具體活動，在具體活動中發展眞理，是一般哲學的未來任務。」㉔

麥克列蘭也以爲：西斯錫科夫斯基是首先提出由思維到行動的問題。西氏認爲黑格爾只說過去和現在，哲學應該探討未來。這種未來的哲學，以社會爲對象，因此是實踐的。他如此說：

「哲學因此把本身主要地轉變爲**實踐的**哲學；恰似藝術的詩變形爲思維的散文，所以哲學也要由理論的頂峯下降到**實踐**。實踐哲學、或者更正確的說philosophy of praxis（**它對生活和社會情況的衝擊，等於在具體活動中應用這兩者**），也就是一般哲學的未來命運。……恰似思想和反映在那美好的藝術(beaux-arts)，所以行爲和社會活動力也壓倒哲學。」㉕

這觀念影響了許多青年黑格爾派，尤其是赫斯(Moses Hess)。就是布魯諾•鮑威爾在一八四一年初給馬克思的信中，也表示這意見。馬克思呢？他如此說：

「當哲學作爲意志轉而反對現象世界的時候，哲學的體系便被降低爲一個抽象的整體，也就是說，它就成爲世界的一個方面，就有別的方面與它這一方面對立。哲學體系和世界的關係就是一種反映的關係。爲實現自己的衝動所鼓舞，它和其餘方面進入了緊張的關係。體系本身的內在滿足及其圓融性便被打破了。那本來是內在的光的東西就成爲轉向外面的燃燒著的火焰。於是就

現出這樣的結果：世界的哲學化同時就是哲學的世界化——哲學的實現，同時就是它的損失，哲學向外鬥爭的東西也就是它自己特有的內在的缺陷，正是在鬥爭中它自身陷於它所反對和鬥爭的那種錯誤。凡是與它對立的東西，凡是它所鬥爭反對的東西永遠是和它自身相同的東西，不過只是具有相反的因素罷了。」㉖

這兒，馬克思說：「哲學的實現，同時就是它的損失」，與西斯錫科夫斯基所說：黑格爾體系是哲學終止的開始，意義相同。馬克思後日的無產階級取消哲學的觀念也來自它。

馬克思前段話，當哲學的實現，就是它的損失而不是它的獲得的時候，當世界的哲學沒有克服世界上存在的缺點的時候，哲學顯與世界不一致。由之，他推論哲學的客觀方面和它的主觀方面不一致。他接著說：

「這是一方面，如果我們把事情**純粹客觀地**看成哲學的直接實踐的話。但是，它還有**主觀的**一面，不過這只是哲學的另外一面。這就是那實現了**哲學體系**對體現它的進展的精神負荷者，對個別自我意識的**關係**。不是在哲學家本身實現的過程中就出現了一種與世界相對立的關係，即這種個別的自我意識永遠具有**一個雙重的要求**，其中一個要求是轉向世界，另一個要求是轉向哲學本身。因爲在對象裏作爲一個本身顛倒了的關係的東西，表現在個別自我意識裏就是一個雙重的、自相矛盾的要求和行爲。個別自我意覺把世界從非哲學裏解放出來，同時就是把它們自己從哲學裏解放出來，即從作爲一定體系束縛它們的哲學體系中解放出來。」㉗

黑格爾死後哲學分爲兩派：自由派和實證哲學。馬克思又接著說：

「哲學的自我意識的這種雙重性表現爲一個雙重的、自身極端對立的方向，其中的一個方向我們可以一般地叫做**自由派**，以哲學的概念和原理爲其主要的規定；其中的另一方向，則以哲學的**非概念**的東西、即實在性這個環節作爲主要的規定。這第二個方向就是**實證哲學**。第一方向的活動就是批判，也正是哲學自身的向外轉向，第二個方向的活動是作哲學思考的嘗試，亦即哲學的轉向自身，因爲它知道，缺陷是內在於哲學本身，而第一個方向認爲那是世界的缺陷，必須使世界哲學化。兩派中的每一派所作的正是對方所要作的事和它自己所不願作的事。但是第一派在它的內在矛盾中意識到了一般的原則和它的目的。在第二派卻出現了顛倒，也可以說是本身錯亂。在內容上，只有自由派，因爲它是概念的一派，才能帶來眞實的進步；而實證哲學只能帶來一些這樣的要求和傾向，這些要求和傾向的形式同它們的意義是互相矛盾的。」[28]

由上面的話，馬克思對黑格爾死後的兩派，似同情於自由派。至於實證哲學家，如米希勒和西斯錫科夫斯基，只注意更好的哲學。自由派哲學家，是接受布魯諾•鮑威爾影響的青年黑格爾派。馬克思做這論斷：

「因此，首先顯得是哲學與世界的一種顛倒的關係和敵對的分裂的東西，然後就成爲個別的哲學意識自己本身中的一種分裂，而最後便表現爲哲學的一種外在分裂的雙重性，表現爲兩個正相反對的哲學方向。」[29]

究竟對這兩個哲學方向，他是傾向或贊成那一方，當日馬克思似乎還沒有肯定。後日理論和實踐是他同要的。於那兩個傾向之外，還有別的思想家，他接著說：

「不消說，此外還出現有一群次要的、爭辯不休的、缺乏個性的人物，他們或者是站在過去哲學的巨像後面——但是很快我們就可以看出那披著獅皮的驢子，以一個新異的今天和昨天的時裝表演員那樣似哭非哭的聲音，對比起來非常滑稽地叫嚷著出現在強大的、貫穿千百年像亞里士多德那樣的聲音後面，把自己作成〔傳播〕這種聲音的不受歡迎的器官。這就有點像一個啞子，他打算通過一個異常巨大的傳聲筒來提高他的聲音。——但是，或者是像一個小人國的人，配備著一對眼鏡，站在巨人後面一個極小的地方，以驚異的態度向世界宣告，從他的立脚點看來，呈現著如何令人驚異的新的美景，並且可笑地力圖表明，作爲世界支柱的阿基米德(Archimede)所發現的點，不是在沸騰的心裏，而是在他所站立的堅硬的頑石上。這樣就產生了頭髮哲學家、手指哲學家、足趾哲學家、屎尿哲學家以及其他的哲學家，這些人在斯威登堡[30]的神秘的世界人物中還應該扮演一個更壞的角色。但按照他們的本質來說，所有這些軟體動物都歸屬於上述兩個方面，當作它們的成分。」[31]

## (丙) 附錄

一八四一年末，馬克思關於神學和宗教的文章，作爲《博士論文》的附錄，題名：〈批評普羅泰克對伊壁鳩魯神學的論戰〉。它的批評對象是謝林。原來普魯士新王弗里德里希·威廉四世，爲要拔盡黑格爾主義的種子，特召謝林到柏林演講。謝氏講題是：「啓示的哲學」。由於事前宣傳，和普王的邀請，聽衆多。開講日，聽衆席中有恩格斯、巴枯寧(Michael Bakunin)，和未來實存主義大師齊克果(S. Kierkegaard)。謝氏講演的內容是信仰和知識的調和、啓示和哲學的調和。他把純理性哲學，作爲消極的

哲學。把歷史中神的演進作爲積極的哲學這種主張，當然爲黑格爾派所不滿。馬克思的批判，先引謝林早期著作中與費希特思想有密切關係的話：

「『**軟弱的**理性不是那個不認識客觀的上帝理性，而是那個**想要**認識上帝的理性。』謝林，關於獨斷主義和批判主義的哲學書信，見《哲學著作》第一卷……第二信。最好是勸謝林先生回想一下他自己早期的著作。例如，在《自我作爲哲學的原則》這一著作裏，他這樣說：『例如，就**上帝**之被規定爲客體而言，我們承認他是我們的本質的**眞實基礎**，但是，這樣一來，由於他是客體，他**本身**就進入我們**知識的範圍之內**，因而對於我們就不是整個知識的領域所賴以建立的最後根據了。』……最後，我們記住謝林先生在他上面引證過的那封信的結語說：『向**優秀**的人類宣佈**精神的自由的時期**已經到來了，我們**不再容忍人們對於他們枷鎖的喪失表示悲泣了**。』同上書……。如果在一七九五年這樣的『時期』就已經到來，那麼現在到了一八四一年又應該怎樣說呢？」

㉜

馬克思又指出：「關於**上帝存在的證明**，黑格爾曾經把這一個神學證明完全顚倒了，這就是說，爲了替它作辯護，他推翻了這個證明。有這樣的辯護師，他對於他所代爲辯護的被控訴的事主們，因爲沒有別的辦法使他們免於被判罪，於是他便親手把他們殺死。對於這樣的辯護師，被控訴的事主們應該採取什麼態度呢？譬如，黑格爾用這樣的方式去解釋世界推論到上帝的問題：『因爲偶然的東西是**不存在的**，所以上帝或絕對者存在』。但是神學證明的意思却正與此相反：『因爲偶然的東西有眞實的存在，所以上帝存在。』在這裏上帝對於偶然世界是一種保證。當然，偶然世界是上帝的一種保證也同樣在這話裏表達出來了。」馬克思提出這兩難論題：第一個可能性，對上帝存在的證明，不外是

空洞的同語反覆。譬如，本體論證明不外是說：凡是我眞實地表象的東西，對於我就是一個眞實的表象，這東西對於我是現實的，按這種意義講來，則**一切神靈**，異教的以及基督教所信的神，都具有一種眞實的存在。古代的摩洛赫(Moloch，腓尼基人的火神——稼)不是曾經很有支配力量嗎？德爾菲的阿波羅(Delphic Apollo)在希臘人的生活中不是曾經是一種現實力量嗎？在這裏康德的批判也失去效力。如果有人自己想像著他有一百塔勒，如果這個表象在他不是任意的、主觀的，如果他相信他的表象是眞的，那麼對他說來，這一百塔勒想像著的錢和一百眞實的錢將有相同的價值。譬如他在他的想像中有一個負債的觀念，這個負債的觀念將會起**作用，正如整個人類對於他的神靈曾經欠過一筆債一樣**。與此相反，康德所舉的例子倒反而會加強本體論的證明。眞實的塔勒與想像中的神靈具有同樣的存在。難道一個眞實的塔勒除了在人類的表象中，甚至在普遍的或者在共同的表象中，還在別的什麼地方有其存在嗎？你試把紙幣帶到另外一個國家，在那裏人們不知道使用這種紙幣，而且每個人都會嘲笑你的主觀表象。試把你所信仰的神靈帶到別的國家去，而那裏人們所信仰的是另外一些神靈，人們就會證明給你看，說你是受了幻想和抽象觀念的支配。很可以正確地說，當一個人把文登族的神靈(Wendish God)介紹給古代希臘人，他就算是找到這種神靈不存在的證明了。因爲對希臘人來說，文登族的神是不存在的。**一定的國家對於異國的特定的神靈來說，就同理性的國家對於一般神靈來說一樣，就是一個這個神靈停止其存在的地方。**」

馬克思又接著說：「上帝存在的證明或者不外是**對於本質的人的自我意識的存在的證明，自我意識的存在的邏輯說明**。例如本體論的證明。試問：當我們思索它的時候，什麼存在是直接的？回答只能說是自我意識。在這個意義下，一切對於上帝存在的證明都是證明上帝的**不存在**，都是對於一切上帝的觀念的**駁斥**。眞正的證明，必須顚倒過來這樣說：『因爲自然安排得很壞，所以上帝存在』。『因

為無理性的世界存在，所以上帝存在』。『因為思想不存在，所以上帝存在』。但是這裏所說的，不是這樣的意思嗎？**這世界對於誰是無理性的，亦即誰本人是無理性的，對於他上帝就存在**。或者換個話說，無理性就是上帝的存在。」[33]

最後，馬克思引謝林在《哲學著作》中的話作結論：

「假如你們設定一個**客觀的上帝**的**觀念**，你們怎麼還能夠談什麼**由理性自己立法**所建立起來的規律呢？因為畢竟只有絕對自由的東西才能具有**自主**。對於一般地可以傳授的基本原則加以隱蔽——這是對於人類的一種罪行。」[34]

馬克思用謝林的早期著作駁謝林在柏林的演詞是有力的。但是他對上帝的見解，還未跳出唯心論。就為這原因，讀費爾巴哈的《基督教的本質》後他有思想的大轉變。

梅林對於馬克思的《博士論文》有這總評：

「就在這一部著作中，甚至在他對伊壁鳩魯所做的解釋的一些細節上尚可商榷的地方，並且特別是在這樣的地方，已經顯示出了馬克思的創造性智慧。因為可以提出異議的實際上只有一點，即馬克思比伊壁鳩魯本人更深入地思考了伊壁鳩魯的基本原理，並且從中得出了更明確的結論。

……

博士論文成了這位黑格爾的學生授給自己的畢業證書；他熟練地運用著辯證法，他的語言表現出那種為黑格爾所特有而他的學生們早已失去的活力。」[35]

馬克思在《博士論文》前面有充滿戰鬥熱情的序言：

「哲學只要它還有一滴血在它的征服世界的、絕對自由的心臟中跳動著，它將永遠像伊壁鳩魯那樣向著它的反對者叫道：『那擯棄羣氓的神靈的人，不是不誠實，反之，那同意羣氓關於神靈的意見的人才是不誠實的。』

哲學並不掩藏這一點。普羅米修斯(Prometheus)自己承認道：

**說句眞話，我痛恨所有的神靈。**

這是他的自白，他自己的格言，借以表示他反對一切天上和地下的神靈，因爲這些神靈不承認人的自我意識具有最高的神性。不應該有任何神靈同人的自我意識並列。

對於那些以爲哲學在社會中的地位似乎日益惡化而爲之欣賞慶幸的可憐懦夫們，哲學再度以普羅米修斯對上帝的奴僕赫爾墨斯(Hermes)所說的話來回答他們：

你知道得很清楚，我不會用自己的
痛苦去換取奴隸的服役；
我寧願被縛住在崖石上，
也不願作宙斯的忠順奴僕。

普羅米修斯是哲學的日曆中最高尚的聖者和殉道者。」㊱

卡爾(Edward Hallett Carr)在他的《卡爾・馬克思》中對《博士論文》有這評語：「這論文是博學的，但導誤地企圖以現代哲學的名詞去說明古代，把德謨克里特和伊壁鳩魯各描寫爲第一個唯心論者和第一個唯物論者。對青年作者的哲學意見，不能由那論文做出任何明白的推論；因爲如果他被伊壁鳩魯的獨斷的唯物論所吸引，却爲伊壁鳩魯派體系所排斥。」㊲

## 註釋

❶《博士論文》第六頁。
❷以上引自《博士論文》第六至一二頁。
❸同上書第一五頁，黑體字是原有加點的。
❹同上書第一六頁。
❺同上書第二〇頁。
❻同上書第二一頁。按這段話，馬克思全加圈。
❼同上書第二二頁。
❽同上書第二三至二四頁。
❾同上書第二四至二五頁。
❿《梵蒂岡格言選集》第二十一殘篇。引自敦尼克等主編《哲學史》上卷第一冊，一九六一年三聯書店出版第一四〇至一四一頁。
⓫同上書第三〇頁。
⓬同上書第三五頁。
⓭同上書第三六至三七頁。
⓮同上書第四一頁。
⓯同上書第四三頁。

⑯同上書第四五頁。黑體字是原有的加圈。

⑰同上書第四八頁，黑體字是原有加圈。

⑱同上書第五〇至五一頁。

⑲休謨如此說：「無疑地這對於哲學是一種侮辱：當它的**最高權威**都被承認時，人們却迫使它於每一個場合都去爲它的結論作辯護，而且於每一藝術和科學觸犯了它的時候，都得爲它自己作申辯。**這樣就令人想起一個國王，他被控告有背叛他自己的臣民的叛國罪。**」

⑳《馬克思恩格斯全集》第三卷第一四七頁。

㉑《回憶馬克思》第一三頁。

㉒《馬克思從革命民主主義者到共產主義者的發展》第二六頁。

㉓《博士論文》第六四頁。黑體字是原有的加圈。

㉔引自霍華德前引書第一九至二〇頁。

㉕引自麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第六五頁。

㉖《博士論文》第六五頁。按這是第一部分注(四)之二的一段。

㉗同上書第六五頁。黑體字是原有的加圈。

㉘同上書第六六頁。黑體字是原有的加圈。

㉙同上書。

㉚Emanuel von Swedenborg 1688-1772，瑞典神學家和神秘家。他創立一種與其他基督教會大不相同的「新耶路撒冷教會」。

㉛《博士論文》第六七頁。

㉜《博士論文》第九三頁。黑體字是原有的加圈，下同。

(53) 同上書第九三至九五頁。

(54) 同上書第九五頁。

(55) 《馬克思傳》第四二頁。

(56) 《博士論文》序第二至三頁。按這段普羅米修斯的自白，引自希臘想劇作家埃斯庫羅斯的悲劇《被鎖住的普羅米修斯》(*Promentheus Demotes*)。

(57) 第一三頁。

# 第十二章 軼文集

當馬克思離開柏林大學時，在他的同輩中間，已很有聲望。「眞正社會主義」的主要代表人之一，後來和馬克思共同參加第一國際活動的莫澤斯・赫斯(Moses Hess, 1812—1875)於一八四一年九月二日由科倫寫信給奧爾巴哈(Berthold Auerbach)，如此說：

「你會高興在這兒認識一個人，他也是我們的朋友，雖然他住在波恩，不久他就要在那兒擔任講師了。……雖然我也活動在這同一領域中，但他卻是給我一個動人的印象的現象；簡單地說來，你是可以領會到的，熟識那個最大的，也許是我們在**唯一**活著的**眞正的哲學家**，他在最近，無論在那裏公開出現（在文字上或者在講壇上），都吸引了德國人的注目。照他的傾向和他的哲學精神來說，他不獨超過施特勞斯，而且還超過費爾巴哈，而後者的哲學精神本是有口皆碑的喲！——我如果能住在波恩，當他講邏輯時，我當充當他的最勤快的聽講者。我對於哲學，總想找到這樣一個人做老師。我現在才覺得我對於眞正的哲學，是一個何等的拙笨的人。但是忍耐著罷！我現在還可學一點東西！

我所崇拜的人，叫做馬克思博士。他是一個很年輕的人（最多二十四歲），他對中世紀時代的宗教

和政治，給與最後的衝擊，他把最深刻的哲學的莊嚴，和最銳利的詼諧，結合在一起；你想一想，把盧騷、伏爾泰、霍爾巴哈、萊辛、海涅和黑格爾統一——我說是**統一**，而不是混在一堆——在一個人身上，這樣，你就曉得馬克思博士了。」❶

這封信，恰如季洛西斯節(T. Zlocisti)所說，是對於「馬克思第一次的大評價」。儘管他的學問超過同輩，他離開大學卻不能就找到所需要的職業！

一八四一年四月，馬克思離柏林，先到弗蘭克福姑母家。她接待已故兄弟的孩子，他也遊玩這個城市。後來他離開弗蘭克福回特利爾。到了家裏，母親埋怨他不能繼承父業，不顧家庭，同時對妄自尊大沒有陪嫁的燕妮，有所不滿。走到威斯特華倫家，他也有不如意事，那就是他所尊敬的男爵病得不輕。爲著環境的惡劣，他於七月上旬又到波恩去。

布魯諾・鮑威爾張臂歡迎老友。馬克思和他早自本年三月間計劃出版「無神論文庫」(Atheistic Archives)。由前章所述馬克思在《博士論文》的附錄中對宗教的評語，我們早知道他是戰鬥的無神論者。盧格(Arnold Ruge 1802—1880)寫信告訴他的一位友人：「布魯諾・鮑威爾、卡爾・馬克思、克列斯提安生(Christiansen)和費爾巴哈正成立新的Montagne，以無神論爲他們的口號。神、宗教和不死性卻由它們的寶座上掉下來，人被宣佈爲神。」❷又奧爾格・榮克(Georg G. Jung，荷蘭富家子，妻爲科倫銀行家女，科倫的富裕青年律師，激進運動的支持者)寫信告訴盧格：「如果馬克思、布魯諾・鮑威爾和費爾巴哈結合辦神學的哲學的評論，神本身只好和他所有的天使一同投降求恕，因爲這三個人確能把祂趕出祂的天國。……就馬克思而言，那基督教是最不道德的宗教之一。」❸可是，這計劃未曾實現。

馬克思在這期間曾助布魯諾・鮑威爾寫《對黑格爾無神論和反基督教者的末日的宣告・最後通牒》

(*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Eine Ultimatum*)，它於十一月匿名出版。它的內容是僞裝正統派教徒，用聖經中先知的腔調，哀嘆黑格爾的無神論，又摘引黑格爾的話，使人信服地證明黑氏是無神論者。它悲憤普魯士官方尊重黑格爾主義，指出黑格爾著作中的許多話，足使政府處分黑格爾左派。它列舉黑氏的罪狀：他把神性作爲普遍的精神，到底不是別的，只是自我意識，這概念破壞每一事物和它自身。難道他未曾讚美原子的哲學而取消創造的神話，和笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)使哲學離神學而獨立，甚至那斯賓諾莎也是泛神論者嗎？他不是愛國主義者。他愛法國作家超過德國作家，又顯明地贊成合理的就是實在的，使教會和國家中有革命性。他常輕視德國的自炫博學之士和消極，他們寧在夢幻世界中著名老睡帽下行動。難道他不曾攻擊基督徒的謙遜德行，而把它作爲內心的傲慢和自滿嗎？他一而再地咒罵，稱率眞狀態爲動物狀態，稱人被神趕出樂園的「墮落」爲「人類的永久神秘」嗎？在藝術中，「人由自身產生神性」，那「基督教的基督徒觀念，是在根本神經病期形成的心智狀態」。黑格爾確採用的三位一體說，但稍經檢討就發現他的意思是極非正統的。由於他的基本理性觀念，不許有固定的教義或教會。含有上述論點的著作，轟動讀者們，但誰也猜不出它的作者，連盧格也猜不出。

爲完成他倆的任務，證明黑格爾的眞正統者，不是黑格爾右派，而是黑格爾左派。同年九月至一八四二年二月間，馬克思和鮑威爾又計劃寫《最後通牒》第二部，即《黑格爾對宗教藝術和基督教藝術的憎惡和他破壞所有國家的法律》(*Hegels Hass gegen die neligiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze*)。同時，馬克思爲徹底了解他要寫的問題，研究藝術史、宗教史和黑格爾的法哲學。我們知道：兩人的計劃沒有實現，這也許和鮑威爾被解除教職有關。

由於普魯士新王壓迫思想自由，各大學神學系學生都攻擊鮑威爾，除了哈雷大學和科尼斯堡(König-

sberg)大學，所有學府都放棄講學自由的原則。在這一氣氛中，普魯士政府教育部長艾希霍恩於一八四一年四月，以鮑威爾出版《複類福音書作者的福音書批判》一書，敢批評聖經，要波恩大學解聘鮑氏，可是，鮑氏沒有在講堂做政治的宣傳，除非拉下學院自由的面帕，難於驅他離校。同年秋天，巴登議會反對派首領卡爾斯魯希(Karlsruhe)教授魏里格爾(Friedrich gottlieb Welcker)，路過普魯士，引起熱烈的歡迎，柏林還有示威遊行。無數次的歡宴，表示：反對專制，要求立憲政府。九月二十八日柏林的歡迎會，由鮑威爾友人們組織，鮑氏恰在該地，當然參加，並發表關於黑格爾的合理國家觀。這件事，成爲柏林市民談論的題目，普王聞訊，要求詳細報告情況。閱覽報告書後，十月十四日他親函外長，要探查主事者和驅他們離開柏林，至少要受警察的嚴密監視。整個冬季，報告書不斷遞呈，報紙也討論它。翌(一八四二)年三月二十日普王裁定處分辦法，鮑威爾由之於五月離開波恩大學。這一意外的事，使他和馬克思不能執行預定的寫作計劃。無需說，《最後通牒》也被禁止。

不能到波恩教書的馬克思，於一八四二年一至三月逗留特利爾。這時，威斯特華倫男爵病重，三月三日逝世。這件不幸事，給他不少打擊，並因之不能出版博士論文❹。

四月，馬克思和赫斯同往波恩，聽鮑威爾的演講❺。

現在我們說在這期間馬克思的寫作和讀書。在特利爾時，他曾於二月十日函盧格說：爲《德國年鑒》寫〈評普魯士最近的書報檢查令〉，已經寄出，如被採用，「請您除維干德(Otto Wigand 1795—1870，出版商)外，暫時不要把我的名字告任何一個人。」他又說：「您如果還沒有人評論法特克(Wilhelm Watke 1806—1882，德國新教神學家、黑格爾派，柏林大學教授)的絕頂聰明的書《論罪惡》……那麼我的批判的熱情就可以爲你效勞。同樣對拜爾(Karl Bayer 1806—1882，德國哲學評論家、教育學家)的著作《道德精神》也許可以再來一次評論。」❻事實上，除了已寄出的評書報檢查一文，其他都未曾寫。

三月五日他又函盧格說：「由於薩克森書報檢查的突然恢復，我的原定作爲《末日的宣告》的第二部分發表的〈論基督教的藝術〉一文，顯然是完全不可能刊印了。如果把它修訂一下收入《軼文集》裏，您認爲怎樣？」❼這兒所說的《末日的宣告》，即鮑威爾匿名出版的《對黑格爾、無神論者和反基督教者的末日的宣告・最後通牒》。他又說另寫一文評黑格爾自然法，同君主立憲制鬥爭，它就是後日發表的〈《黑格爾法哲學批判》導言〉。同月二十日，他再函盧格，說〈論基督教的藝術〉已改爲〈論宗教和藝術、特別是基督教的藝術〉，並徹底改寫。又由於改寫，不能寄《黑格爾法哲學批判》。四月二十七日，他由波恩函盧格，將寄四篇文章：(1)〈論宗教的藝術〉，(2)〈論浪漫主義者〉，(3)〈法的歷史學派的哲學宣言〉，(4)〈實證哲學家〉❽，內中後來發表的只有(3)，不知其他有沒有寫。我們知道的，是他爲著寫宗教史和藝術史，曾讀了這些書並做摘要：(1)梅尼爾斯(Christoph Meiners 1747—1810)著《一般宗教批判史》(*Allgemeine Kritische Geschichte der Religionen*, 1806)，(2)巴爾貝拉克(*Jean Barbeyrac* 1674—1744，法國法學者，克洛寧根教授)著《教父道德論》(*Traité de la morale des Pères de l'Eglise*, 1728)，(3)蒂布羅斯(Charles Debrosses 1709—1777，法國歷史家)著《論物神的崇拜》(*Über den Dienst der Fetischgötter*, 1875)，(4)盧莫爾(Karl Friedrich von Rumoha 1785—1843，德藝術史家)著《意大利的研究》(*Italinische Forschungen*, 1827)，(5)格倫(Johann Jakob Grund 1755—1815，德國文化史家)著《希臘人的繪畫》(*Die Malerei der Griechen*, 1810)。

就在此時，普魯士頒佈嚴厲檢查書報令。

弗里德里希・威廉三世爲著對抗拿破崙，曾有一些改革，爭取人民的擁戴。拿氏垮臺，他於一八一五年五月二十二日宣佈將實行憲政，可是，他未履行諾言。不僅如此，他還禁止言論自由。因此，引起自由主義者的反對。由一八一五至一八一九年，有急進學生會的組織，成爲民主運動的核心，內中最急進的，是卡爾・福連(Karl Follen)領導的耶拿大學學生會。一八一九年三月二十三日，耶拿學生

卡爾桑德(Karl Sand)暗殺反動記者科特茨布(August von Kotzebue)，使梅特涅(Clemens Wenzel Nepomuk Lothar Metterich)說服普王採取嚴厲手段。同年七月卡爾斯巴德(Carlsbad)決議，九月二十日得聯邦議會批准，除了加緊控制大學生活動，設立秘密審訊法庭，還嚴厲檢查書報，十月十八日普王頒佈檢查書報法，以五年爲期，凡討論宗教和政治問題的文章，都受外交、內政和文化機構的管制。

這些反動措施，因一八三〇年法國的七月革命，頗有改變。布倫斯威克 (Brunswick)，薩克遜和黑塞、卡塞爾(cassel)各邦，經不起革命浪潮的衝擊，專制主退位，頒佈憲法；只有普魯士倖免，由於普王個人還有欺騙人民的魔力。一八三二年五月，自由主義者在漢巴哈集會，要求統一共和國。他們除了文學的宣傳、還計劃武裝暴動。利用漢巴哈示威，梅特涅於六月二十八日要求聯邦鞏固各邦主統治權，和拒絕任何憲政的改革。七月又增加條款：禁止一切集會、監視政治上可疑人物，恢復鎮壓學生會法令。一八三三年四月三日革命者攻擊弗蘭克福，要求解散聯邦議會，依自由主義原則統一德國。這次武裝鬥爭失敗，革命者和急進者轉向文學，產生「青年德意志」，轉向宗教，產生黑格爾左派。勝利的統治者，於六月間經聯邦議會，決定派中央團赴各邦阻止和壓迫顚覆運動。一八三七年梅特涅的手伸到漢諾威。這時英王威廉四世崩，康伯蘭(Cunberland)公恩斯特繼爲漢諾威統治者。他取消前王的自由主義憲法，免七位拒絕效忠宣誓的教授職，引起反抗。聯邦議會中的反對者，得巴伐利亞等邦的支持，梅特涅卻賴普魯士之助，使聯邦國會決議取消一八三三年憲法。一八四〇年八月奧古斯特頒佈新憲法，把國家作爲私產。

面對這種政治氣氛，普魯士資產階級中的有識者，不禁心憂。早在一八三〇年，阿亨的大火災保險公司創辦者大衛・漢澤曼(David Hansemann)向普王上書，請設立由元老和宮中顧問官組成的上院，和由多額納稅者組成的下院，被拒。二年後，他公佈建議書，要求以法國資產階級的經濟政策作爲普魯

士專制主義的模範。至於政治的要求，那是普魯士資產階級早已提出的出版自由和眞正民意代表制。普王雖然拒絕這要求，爲著財政的困難，卻不能不敷衍有產者。他企圖利用省議會拉攏他們。原來普魯士有八個省議會，召集權操於政府，開會時由官吏指揮，它只有諮詢權。它所討論的只是關於市、村的事務，如關於感化院、監獄、火災保險公司、精神病院、聾啞學校等的設置問題；還要經過國王的裁示。至於議員名額共五八四人，內貴族佔二七八人，城市佔一八二人，農民佔一二四人，任何提議，未得佔三分之一以上貴族的同意，都無法通過。所有議案，都不許公開❾。像這樣的省議會，自一八二三年召集起，到弗里德里希・威廉三世崩止，十七年中只召開五次。也就是說，連他自己也不重視這個拉攏資產階級的工具。

一八四〇年六月七日弗里德里希・威廉三世崩，子立，稱弗里德里希・威廉四世。他是浪漫主義者，有與現實不符的幻想。他也要求民族的統一，但要經過等級制統治，而不是經過憲政；更重要的，這統一是以普魯士爲中心。一八四一年他一面公言不履行先王於一八一五的憲政許諾，另一面卻增加省議會的權力，那就是：每兩年開會一次；公開議事錄，但不能記載演說者姓名；選出委員會在柏林集會，討論普魯士的立法。同年正月省議會召開前，出現匿名小冊子，題名爲《四個問題和東普魯士一居民對這些問題的答覆》（*Vier Fragen, beantwortet von einen Ostpreusen*）。它的作者是哥尼斯堡醫生約翰・雅科比(Johann Jacoby 1805—1877，民主主義者，一八四八年普魯士國民議會左派議員之一領袖，社會民主黨員)。他質問：帝國議會議員希望著什麼？他們該給與什麼權利？他們該應怎樣判決？他們該幹什麼？他提出這些事：官僚無能，省議會完全無意義性，屈服的法院之秘密審理，大臣的行政獨裁，警察和檢查官不許他們以外的意見和行動；這一切都阻止自主的市民合法地參與國事。他認爲：一八一五年關於憲法制度的勅令，有不變的有效性，帝國議會的議員們，儘管國王拒絕，卻應再懇請給與那權利。

這本小册子在萊比錫印刷，因此，當地檢察官受處分。小册子被沒收，另由聯邦議會禁止。至於作者，由東普魯士總督雪恩(Heinrich Theodor von Schön 1773—1856)處得到眞姓名後，普王憤怒，違反對雪恩的不處罰作者的諾言，令法庭拘訊。柏林高等法院刑事評議會，卑屈地判雅科比犯不敬等罪，判決：要塞監禁兩年半，和剝奪佩戴國徽的權利。但是，同法院的上訴法庭庭長高洛爾曼(Wilhelm Heinrich von Grolman 1791—1856)勇敢地宣判雅科比無罪。到底，在普王盛怒下，高氏去職。後任法官當然唯王命是從。

雅科比可說是代表東普魯士的民意寫那本小册子。這地區受拿破崙的蹂躪，解放後又受普魯士政府的不合理統治，貧困的人民，都希望改革。他們雖然傳誦雅氏的小册子，卻無法推動省議會支持它的作者。當時，勇敢地爲雅科比奔走者是盧格。他本雅科比小册子的觀點，草擬請願書，四處呼號，得署名者七十人。他把它上呈薩克遜議會，引起普王庶叔父、陸軍上校納茨梅爾的憤怒。他以大逆罪威嚇署名者，內有十七人以快驛馬車追趕除去自己的姓名。無需說，這請願書不會有後果。

弗里德里希・威廉四世鑒於自由主義派的軟弱，進一步於同年(一八四二)十二月二十四日頒佈新書報檢查令。它如此說：「爲了立即取消出版物所受到的違背陛下意志的、不適當的限制，國王陛下曾於本月十日下詔王室內閣，堅決反對加於寫作活動的各種無理的限制，國王陛下承認公正而善意的政論是重要的而且必需的，並授權我們再度責成書報檢查官切實遵守一八一九年十月十八日書報檢查法令的第二條的規定。」這等於說：普王把一八一九年十月十八日的舊法令重新實行。兩個法令不同之處在此：舊法令是臨時的措施，限期五年；新法令卻沒有期限。

在上述各種反民主措施下的犧牲者之一是前述盧格在萊比錫由維干德(Wigand)出版的《哈雷年鑒》。

盧格生於北德的盧根(Rügen)島，長入哈雷大學研究哲學。因爲參加激進學生會(Burschen-schaften)活

動，被捕，判徒刑六年。出獄後，他在哈雷大學講柏拉圖哲學，信奉黑格爾主義。爲著他的激進思想，離開大學，一八三八年一月在萊比錫辦小型日報《哈雷年鑒》，又稱《德國科學和藝術哈雷年鑒》(*Hallische Jahrbü cher für deutsche Wissenschaft und Kunt*)。它的言論，開始之時，並不激烈。依盧格的自白，那是僞裝躲過書報檢查官的檢查。又當該年鑒出版時，恰是震動德國思想界的施特勞斯著《耶穌傳》風行之時，該年鑒不受人們注目，是理所當然。可是，它有兩個論點，慢慢受人重視。第一是攻擊南德天主教徒的教皇至上論；第二是批評普魯士虔信教徒要求禁止毀謗聖經，以保持國家的基督教基礎。普魯士政府反對天主教徒的政治自治，不接納天主教徒和虔信教徒的要求，採取調停各教派的方針。盧格的言論卻把抗議教主義，一般地與自由精神等同，特別地解釋是黑格爾哲學的本質。正由於這一僞裝，有保守派教徒利奧(Heinrich Leo)投稿。後來，該年鑒慢慢改變言論，援助施特勞斯直接批評宗教，參加「科倫事件」(詳後)的論戰，與反青年黑格爾派的利奧對立。爲著盧格的立場明白地反「基督教國家」，普魯士政府於一八四一年六月下令禁止[10]。

盧格於《哈雷年鑒》被禁後，七月一日另在德累斯頓出版《德國科學和藝術年鑒》(*Deutsche Jahrbücher für Wessenschaft und Kunt*，後簡稱《德國年鑒》)。當盧氏發刊《哈雷年鑒》時，已有柏林青年黑格爾派的投稿，翌(一八四二)年，布魯諾·鮑威爾是經常投稿者，科本於投稿之外，還介紹馬克思。爲著不滿《哈雷年鑒》初期的言論，馬克思們曾計劃辦刊物。現在由於《德國年鑒》公開反對普王控制言論政策，馬克思和鮑威爾就不辦刊物而支持它。

一八四二年二月十日馬克思寄批評書報檢查令的論文給《德國年鑒》，附信中表示：請儘快刊載，「如果書報檢查機關不查禁我的評判文章」[11]。同月二十四日盧格回信說：《德國年鑒》也受嚴厲的檢查，「你的文章不能發表了」。他又說：除了馬氏的論文，還有別人的文章也不能刊載。這說明新檢

查令的威權。盧氏表示正計劃把所有被迫抽出的稿，編成一本「精彩而辛辣的東西」——題名爲《德國現代哲學和政論界軼文集》(*Anekdota Zur Neuesten Philosophie und Publicistik*)，簡稱《哲學界軼文集》(*Anekdota Philosophica*，後面稱《軼文集》)，在瑞士出版。三月五日，馬克思覆信表示贊同。他如此說：「由於薩克遜書報檢查的突然恢復，我的原定作爲《末日的宣告》的第二部分發表的《論基督敎的藝術》一文，顯然是完全不可能刊印了。」他請盧格把該文收入《軼文集》，另說他將寫一篇批評黑格爾有關國家內部制度的自然法論文，「同君主立憲制作鬥爭，同這個徹頭徹尾自相矛盾和自我毀滅的混合物作鬥爭」⓬。盧格接受他的請求，馬克思似乎沒有寫完該文，否則是遺失了。

梅林有這解釋：「這一次，在盧格看來，還有一種情況可以爲馬克思辯解，這就是：馬克思已經被一種遠比哲學更強烈的興趣吸引住了。自從他寫了評書報檢查令的文章以後，他就走上了政治鬥爭的道路，現在，他在《萊茵報》上繼續進行這個鬥爭，而不再到《軼文集》上去紡他那哲學的線了。」

⓭

在敘述馬克思和《萊茵報》的關係前，先說明他發表於《軼文集》的論文。

《軼文集》於一八四三年二月在瑞士出版，計兩卷。除了馬克思的下述兩篇論文⓮外，還載了布魯諾·鮑威爾、費爾巴哈、科本、盧格、巴枯寧等人的文章。馬克思於三月十三日左右收到該文集。

馬克思在〈評普魯士最近的書報檢查令〉中，一開頭就指出：「書報檢查，就是官方的批評。書報檢查的標準，就是批評的標準。」主管的檢查機關，「不僅調整個別公民的行爲，而且調整社會精神的行爲」。何以有了一八一九年十月十八日的書報檢查法，二十二年後又頒佈新法呢？不是由於檢查官不中用，而是由於制度的缺點。「虛僞自由主義的表現方式通常總是這樣的：在被迫讓步時，它就犧牲人這個工具，而保全事物的本質——當前的制度。事物的本質所引起的憤恨變成了對某些人的憤恨。

有些人異想天開，認爲人一變換，事物本身也就會起變化。」⑮。

檢查所根據的法令第二條是這樣的：「書報檢查不得阻撓人們嚴肅和謙遜地探討眞理，不得使作家遭受無理的限制，不得妨碍書籍在書市上自由流通。」馬克思認爲這兒所指的「嚴肅」和「謙遜」，不是探討的內容，而是內容以外的某種東西。既然探討到「第三個因素」，難道不會失去眞理？他進一步說：

「眞理像光一樣，它很難謙遜；而且要它對誰謙遜呢？對它本身嗎？Verum index sui et falsi〔眞理是它自己和虛僞的試金石〕（按這出自斯賓諾莎的《倫理學》——稼）。那麼，對**虛僞謙遜嗎**？

如果謙遜是探討的特徵，那麼，這與其說是害怕虛僞的標誌，不如說是害怕眞理的標誌。謙遜是使我寸步難行的絆脚石。它**是上司加於探討的一種對結論的恐懼**，是一種對付眞理的預防劑。

其次，眞理是普遍的，它不屬於我一個人，而爲大家所有；眞理佔有我，而不是我佔有眞理。我只有構成我的精神個體的**形式**。『風格就是人。』(Le style, C'est L'homme)。可是實際情形怎樣呢！法律允許我寫作，但是我不應當用**自己**的風格去寫，而應用另一種風格去寫。我有權利表露自己的精神面貌，但首先應當給它一種**指定的表現方式**！哪一個正直的人不爲這種要求臉紅而不想盡力把自己的腦袋藏到羅馬式長袍裏去呢？在那長袍下面至少能預料有一個丘必特的腦袋。指定的表現方式只不過意味著『強顏歡笑』而已。

你們讚美大自然悅人心目的千變萬化和無窮無盡的豐富寶藏，你們並不要求玫瑰花和紫羅蘭散發出同樣的芳香，但你們爲什麼卻要求世界上最豐富的東西——精神只能有**一種**存在形式呢？我是一個幽默家，可是法律卻命令我用嚴肅的筆調。我是一個激情的人，可是法律卻指定我用謙

> 遜的風格。**沒有色彩**就是這種自由唯一許可的色彩。每一滴露水在太陽的照耀下都閃耀著無窮無盡的色彩。但是精神的太陽，無論它照耀著多少個體，無論它照耀著什麼事物，却只准產生一種色彩，就是**官方的色彩！**精神的最主要的表現形式是**歡樂**、**光明**，但你們却要使**陰暗**成爲精神的唯一合法的表現形式；精神只准披著黑色的衣服，可是自然界却沒有一枝黑色的花朵。精神的實質就是**眞理本身**，但你們却想把什麼東西變成精神的實質呢？**謙遜**。歌德說過，只有叫化子才是謙遜，你們把精神變成叫化子嗎？也許，這種謙遜應該是席勒所說的那種天才謙遜？如果是這樣的話，那你們就先把自己的全體公民、特別是你們所有的檢查官變成天才。……
>
> 嚴肅是掩蓋靈魂缺陷的一種僞裝。如果嚴肅……的意思應當是**對待事物**的嚴肅，那麼整個命令就會失去意義。我把可笑的事物看成是可笑的，這就是對它採取嚴肅的態度；對不謙遜仍然採取謙遜的態度，這也就是精神的最嚴肅的不謙遜。……
>
> 眞理探討本身應當是合乎眞理的，合乎眞理的探討就是擴展了的眞理，這種眞理的各個分散環節最終都相互結合在一起。難道探討的方式不應當隨著對象改變嗎？當對象歡笑的時候，探討難道應當嚴肅嗎？當對象悲痛的時候，探討難道應當謙遜嗎？因此，你們就像損害主體的權利那樣，也損害了客體的權利。你們抽象地理解眞理，把精神變成了枯燥地**記錄眞理的檢查官**。」[16]

馬克思又引法令第七條。它規定：「科學院與各大學到目前爲止所享有的免受書報檢查的自由，今後五年內無效。」還有第十條規定：法令有效期五年，期滿前，聯邦議會切實研究過有關出版自由的問題。引述這兩條條文後，他說：「有這樣一種法律，哪裏還存在**出版自由**。」[17]更不必說，它實行期不是五年而是二十二年了。

檢查官根據檢查令，不僅不准坦率地討論普魯士的事務，而且也不許坦率地討論「任何國家中力謀推翻國家制度的政黨作善意敍述的一切範圍」。此外，它又說明書報檢查的目的是：「凡與宗教的一般原則相違背的事物一概不許存在，不管個別宗教黨派和國內允許存在的宗教教派的見解和教義如何。」新法令還說：「凡以輕佻的、敵對的方式反對一般的基督教，或某一教理的行爲，均不應容忍。」宗教是要保護的，但新法令特別指出基督教。馬克思說：「輕佻」，是對公民要求禮貌，「敵對」，是偷偷地告訴檢查官那是「輕佻」之法律的解釋。這等於說：「對公衆用的是一套主觀的，使人面紅耳赤的字眼，對檢查官用的是另一套客觀的，使作家不禁臉色發白的字眼。」⑱

這檢查令顯明地指明：「對於宗教，既不能用敵對的方式去攻擊，也不能用輕佻的方式去攻擊，既不能一般地去攻擊，也不能個別地去攻擊，也就是說，**根本不許攻擊**。」⑲

舊檢查令規定制止「侮辱**道德**與良好習俗的行爲」，新的法令變爲阻止**對「禮儀、習尙和外表禮貌」**的破壞。馬克思說：「作爲道德的道德，作爲**這個世界**（它受自己的規律支配）的**原則的**道德**正在消失中**，而代替本質的却是外表的現象，**警察的禮貌**和**拘泥的禮儀**。」他又說：「道地的基督教立法者，不承認道德本身是神聖的獨立**範疇**。因爲，獨立的道德要侮辱宗教的普遍原則，宗教的特殊概念則和道德相牴觸。道德只承認自己普遍的和理性的宗教，宗教則只承認自己特殊的和現實的道德。因此，根據這一檢查令，書報檢查應該排斥像康德、費希特和斯賓諾莎這樣一些道德領域內的思想巨人，因爲他們不信仰宗教，並且要侮辱禮儀、習尙和外表禮貌。所有這些道德家都是從道德和宗教之間的根本矛盾出發的，因爲道德的基礎是人類精神的**自律**，而**宗教**的基礎則是人類精神的**他律**。」⑳。

檢查令規定：檢查官對作品傾向是善良抑敵對，有區別力。他「特別注意準備出版的作品的形式和語調，如果作品因熱情、尖銳和傲慢而帶有有害的傾向時，應禁止其發表。」馬克思認爲在這規定

下，「作家就成了最可怕的**恐怖主義**的犧牲品，遭到了**懷疑的制裁**」。只在國家萬不得已時（如法國的在羅伯斯比爾時期）或腐壞不堪情況（如在羅馬各王朝時期），才制定這種法律。「凡是不以**行爲本身**而以當事人的**思想方式**爲主要標準的法律，無非是**對非法行爲的公開認可**。」他又說：「追究傾向的法律，不僅要懲罰我要做的，而且要懲罰我所想的，**不管**我的行爲**如何**。所以這種法律是對公民名譽的一種侮辱，是威脅著我的生存的一種陰險的陷阱。」[21]

檢查令規定：批准定期刊物的出版，要「非常謹慎，使日報僅僅由完滿無缺的人去辦理，這些人的學術才能、地位與品行是他們的意圖嚴正，思想方式忠誠的保證」。馬克思問道：誰來決定編輯有「學術才能」？如果是檢查官，那擁有那麼多（每城市至少有一個檢查官）博學多才的人物的政府，爲什麼不讓他們以作家的姿態出現呢？如用那聲勢浩大而兼博學多才的官員，去「壓倒那些僅僅用某一種體裁寫作，而且自己的才能也未經官方承認的可憐作家們，那麼，這就會比用書報檢查更快地消滅報刊中的一切混亂現象」。又如果，國家沒有萬能的天才和博學才子，那挑選這類人才的人，該是多麼有天才的人物。

其次，當編輯的人還有的條件是「地位和品行」。馬克思說：把地位「緊緊地夾在學術才能和品行之間，使你不能不開始懷疑這種做法的意圖是否純潔」。學術才能和品行都是極不確定的東西，極確定的是地位。「不確定的東西要依賴確定的東西，並從它那裏得到支持和內容。……因爲，**地位在疑難的情況**下是決定的標準，所以，它也就是**絕對決定性的標準**。」還有，「現在已不是由出版者來選擇那種需要他向上司擔保的編輯，而是由上司替他選擇向它自己擔保的編輯了」[22]。

檢查令規定檢查官的任命，「應採取同樣謹慎的態度，以便保證檢查官一職僅僅由那些思想方式經過審查和有**才能的**人去擔任，即由完全符合職務所要求的那種光榮的信任的人去擔任；這種人同時又是善意的和有洞察力的，他們善於區別事物的形式與本質，當作品的內容與**傾向**本身業已證實沒有必

要對他們加以懷疑時，善於用堅定的**機智**拋開懷疑。」馬克思指出：這規定只要求檢查官的**一般的才能**，也就是**才能的萌芽**。他的主要任務，實就是辨別作品的傾向。由之，「**所有的客觀標準**，都已消失了，一切被歸結爲**個人**的關係，只有檢查官的**機智**才是保證」。

檢查官向作家要求合意的傾向，傾向的決定，是檢查官的機智，這等於說：「檢查令却完全有意識地表達了那無條件享有完全信任的**總督署的專橫**，而**這種對總督的信任**就是**報刊的**最後**保證**。由此可見，書報檢查制度本質上是建立在警察國家對它的官員的那種虛幻而高傲的概念之上的。」㉓

馬克思做這結論：「**治療書報檢查制度的眞正而根本的辦法**，就是廢除書報檢查制度，因爲這種制度本身是一無用處的，可是它却比人還要威風。」他引塔西佗斯的話做全文的結語：「當你能夠感覺你願意感覺的東西，能夠說出你所感覺的東西的時候，這是非常幸福的時候(Rara temporum felicitas, ubi guae velis sentire et quae sentias dicere licet)。」㉔

這篇論文，署名爲「萊茵省一居民」。它充滿邏輯。麥克列蘭有這正確的評語：「馬克思的第一篇政治論文，表現他的白爾尼(Karl Ludwig Börne)文體之寫小册子的大天才，這文體他終生運用的。」他又說：「這論文是不妥協的自由主義，目的在於揭示假自由主義的勅令。」㉕東德共產黨傳記家格奧爾格·門德，只用論文的邏輯性做讚詞，不敢說馬克思在其中每句話，都是抨擊共產黨政權獨佔出版和控制人民的思想。在今日共產黨統治下，敢重複、引述馬克思的話的人，都犯重大的罪。總而言之，這篇論文的每段話，都是對共產黨統治的獨佔和檢查書報制度的最好駁斥。

《軼文集》第二卷登載馬克思的另一篇論文〈路德是施特勞斯和費爾巴哈的仲裁人〉，署名「非柏林人」。

一八四〇年施特勞斯出版《基督教教理的歷史發展及其和現代科學的鬥爭》(*Die christliche Glaubensle-*

*hre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*)第一卷，翌年又出版第二卷。這兩卷掀起了反對費爾巴哈的論戰。由於這論戰，黑格爾左派雜誌《德國科學和藝術年鑑》曾刊登許多批判宗教的文章。有人（或云是施蒂納）用「柏林人」和「也是柏林人」的筆名，在一八四一年十一月一日該雜誌出版的第一〇五期和翌年一月十日和十一兩日出版的第七期和第八期上發表文章，企圖調和施特勞斯和費爾巴哈的分歧。馬克思不滿意這些調和論，用「非柏林人」的筆名發表他的論文。

在說明馬克思發表這短文的思想前，應說費爾巴哈著作此時對德國思想界的作用。

路德維希·費爾巴哈於一八〇四年七月二十八日生於德國巴威爾邦蘭斯古特(Landshut)，他的父親安塞姆·費爾巴哈(Anselm Feuerbach)我們已知道是著名刑法學家。一八二三年他畢業中學，入海德堡(Heidelberg)大學神學院，因爲他的父親希望他做神學家。他的求知慾，他的獨立思考的治學態度，使他的興趣由神學轉到哲學。那時著名的哲學家是黑格爾，因此，他於一八二四年轉學柏林大學。他讚美黑格爾的演講，他讚賞黑格爾的令人迷惑的邏輯性。他曾如此寫道：「原來只是像火絨那樣在我心中冒烟的那種東西，現在突然燃起熊熊的烈火了。」就經過這「烈火」，他完全脫離神學。

但是，慢慢地他懷疑黑格爾體系基本原則的正確性，也就是：自然界不是獨立存在，而是絕對理念的外化和異化。他寫道：「假如自然界不存在，那末貞潔的處女——邏輯學任何時候也不會從自身中產生出自然界來。」儘管他懷疑老師的觀點，他仍是黑格爾主義者。一八二八年他畢業愛爾蘭根(Erlangen)大學，以拉丁文寫《論統一的普遍的和一般的理性》(*De rationale una Universale infinita*)，得到海德堡大學的哲學博士學位。在這篇論文中，他討論關於一般和個別、抽象和具體的關係的問題。他承認：存在的是個別的具體的東西，一般概念不是實在存在的東西，僅是從個別東西抽象出來的。就否認一般概念的實際存在、和承認存在的只是具體事物這一點而言，他和黑格爾哲學有了歧見㉕。後來，

他在〈關於我的哲學傳記評述的片段〉中寫道：

「早在柏林時，我就拋棄了思辨哲學。我與黑格爾分別時所說的話的內容大概是這樣：我聽了您兩年課，我兩年來完全獻身於研究您的哲學；但是，現在我感覺到需要就教於與思辨哲學直接相對立的其他科學，即自然科學。」㉗

博士費爾巴哈在愛爾蘭根擔任哲學講師。一八三〇年他匿名出版《論死和不朽的思想》(外附神學諷刺二行詩)。他在這部著作中，否認個人不死的思想。他以爲：存在意義是：與其他個體和物體處於一定的關係中。另一個人的存在，使我聯想起我自己的存在，因此另一個物體的存在，是我的存在的基礎。人的事業和創作，可以永留於人類的記憶中，但人的肉體是要死亡的。所有關於冥府生活的思想，都是荒謬的和罪惡的，使人不關心自己的生活和要求，只在幻想的世界中會得到美好的生活。所以發生不死的思想，由於人希望自我保存，由這一思想，必然產生無神論。因爲由否認人的不死；而否認上帝的存在和基督教。不僅此也，他還宣告基督教是「愚昧和罪惡」。

費爾巴哈反對宗教和諷刺詩，都觸怒了神學家和利用宗教欺騙人民的統治者。當教士們知道該書作者就是他的時候，就把他趕出大學之門。此後，他不僅失去教職，而且永久地得不到公職。但是，這一打擊並沒有使他改變思想、對壓迫者屈服，他勇敢地沿自己的思想路途邁進！

正在這個有意義的三十年代，黑格爾主義統治德國思想界，它滲透於通俗讀物和日報；同時，他的門徒也開始了左右兩翼的分裂。黑格爾左派在反正統教派中，先得到了普魯士政府的容忍，爲著採取哲學鬥爭的方式。但是，反正統派的鬥爭，必然連帶地反專制。結果呢？如大家所知的，到了一八四〇年引起弗里德里希・威廉四世的鎮壓。在這一鬥爭中，也就是由三十年代到四十年代的鬥爭中，

一八三五年施特勞斯出版的《耶穌傳》是一個推動力㉘。已有無神論思想的費爾巴哈，仍未完全脫離黑格爾的影響，埋頭於近代哲學史的研究，陸續出版他研究的成果㉙。

所有的著作，多批評宗教，尤其是《比埃爾・培爾》認爲神學與哲學不相容；同時，他又指出宗教和道德的矛盾，和道德、倫理不依賴於宗教。這些精審和淹博的著作，使他在德國讀者間獲得崇高的聲望，但不能在任何大學中獲得教職。他心裏十分明白：他和周圍世界，以及和德國諸大學之間，已劃了一道鴻溝。這恰如恩格斯在《路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中所說：由於德國的可憐狀況，「當時哲學講席全被那些故弄玄虛的、折衷主義的、打小算盤的人所佔據，而比這些傢伙高明百倍的費爾巴哈，却不得不在窮鄉僻壤中過著農民式的孤陋寡聞的生活」㉚。

一八三九年他出版《黑格爾哲學批判》(*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*)離開他的老師，轉向唯物論。他說：「德國的思辨哲學」即黑格爾的哲學，「是和古代所羅門智慧直接對立的」。因爲「黑格爾只注視和陳述各種宗教、哲學、各個時代和民族最突出的差異，並且只是就其處於逐步上升的過程中來陳述的；共同的、一致的、同一的東西完全退到背後去了」。他指出：「每一種哲學，作爲一種一定的時間上現象，都是從一個**前提**開始。」黑格爾哲學「從純粹的存在開始；它不從任何**特殊**的開端開始，而從純粹未規定的東西，從開端本身開始」。這種「從存在的概念或抽象的存在開始」的哲學，是「思辨的系統哲學的頂峯」，因此，「黑格爾哲學在它的開端和出發點上就提供給我們一個矛盾，而且是眞理性與科學性之間的矛盾，本質性與形式性之間的矛盾，**思維**與**書寫**之間的矛盾。當然，**在形式上**並沒有假定絕對理念，但是在本質上是假定了」。結果，「絕對理念以存在和本質爲前提，但是存在和本質實際上又已經以理念本身爲前提」。他做這最後的論斷：

「黑格爾事實上是把僅僅表示主觀需要的表象了解爲客觀眞理，信以爲眞，這是因爲他沒有追索這些表象的根源，沒有追索引起這些表象的**需要**所致；他把細看起來極度可疑的東西當作眞的，把第二性的東西當作第一性的東西，而對眞正的第一性的東西或者不予理會，或者當作從屬的東西拋在一邊；他把個別地、相對地合理的東西證明成自在自爲地合理的東西。……

哲學上最高的東西是人的**本質**。……人不再是一個特殊的、主觀的實體，而是一個普通的實體，因爲人以宇宙爲他的求知欲的對象；不過只有**世界主義**的人才能以宇宙爲他的對象。……因此一切要想超出自然和人類的思辨都是浮誇。……哲學是關於眞實的一整個的現實界的科學；而現實的總和就是自然（普遍意義的自然）。……自然不僅建立了平凡的腸胃工場，也建立了頭腦的廟堂。」[31]

費爾巴哈的人本主義，在這本書中，已表示出來。所以，他在《未來哲學原理》（那是一八四三年出版的）中如此說明他的思想的轉變：「上帝是我的第一個思想，理性是我的第二個思想，人是我的第三個和最後一個思想。」他離開黑格爾的唯心主義轉到唯物主義，自然要捨棄神學。這思想的產物，是一八四一年出版震動黑格爾左派的著作——《基督教的本質》（*Das Wasen des Christentums*）。

費爾巴哈在《基督教的本質》第一版序中指出：「思辨的宗教哲學，爲了哲學而犧牲宗教；基督教的神話，爲了宗教而犧牲哲學。前者是把宗教當成思辨的專斷的一件玩具，後者是把理性當成幻想的宗教唯物論的一件玩具。前者讓宗教只說它自己想說的話，以及說得更加好聽的話，後者是讓宗教**代替**理性說話。前者不能走**出**它自身**之外**，而把宗教的形象當成它自己的**思想**，後者不能走**進**它自身**之內**，而把宗教形象當成**事物**。」[32]

他宣稱：「這一部著作的任務，也在於證明超自然的宗教秘密的深處隱藏著非常簡單的、自然的眞理——但是，如果我們要想揭露的不是**我們自己**，而是宗教，那就同時一定經常掌握哲學與宗教的本質區別。宗教與哲學的區別，在於**形象**。……在這部著作裏面，把宗教的形象既不當作思想……也不當作事物，而是**當作形象**來看——就是說，既不像基督教神話那樣，把神學看成一種神秘的**實踐理論**，也不像思辨宗教哲學那樣，把它看成**本體論**，而是把它看成精神**病理學**。」他更簡明說：「**神學的秘密就是人本學**」。

他在《基督教的本質》第一章〈人的一般本質〉中的第一句話，就是：「宗教建立在人與動物的**本質**區別上面——動物**沒有**宗教。……動物以自己的個體爲對象——因此有自我感——却並不以自己的類爲對象，因此缺乏那種由知識而得名的意識。」由這區別，人們知道：動物的「內在生活與外在生活相等，人則有一種內在生活和一種外在生活」。這種區別，「不僅是宗教的基礎，而且是宗教的對象」。

他先說明人自己意識到人的本質是什麼？那是理性、意志、心情（愛）。這三者「是**完善的品質**，是**最高的能力**，是人之所以爲人的**絕對本質**，以及人的存在的目的」。理性的目的是理性，愛的目的是愛、意志的目的是意志的自由，因此人的希望是爲了做自由的人。「理性（想像、幻想、表象、意見）、意志、愛或心情，並不是人所具有的力量——因爲沒有它們人就不能存在，人之所以爲人只是靠它們——它們是建立人的本質的元素，而人的本質並不是人的**所有物**，也不是人所**製造**的。這些元素是**鼓舞**人、**決定**人、**支配**人的力量——**神聖的**、**絕對的力量**，人是不能抗拒這些力量的」。

人沒有對象就不存在。與主體有本質的，必然的聯繫的對象，就是這個主體的固有而又客觀的本質。人是在對象上面意識到他自己，對象的意識就是人的意識。人的絕對本質、人的上帝就是人自己

的本質。因此對象支配他的力量就是他自己的本質的力量。因此，只要我們意識到了什麼樣一種對象，我們也就同時意識到了我們自己的本質；我們不能做出任何別的事情而不表現我們自己。每個人都應當愛自己的存在。意識是肯定自己的最高形式，這種形式本身就是一種卓越性、一種完善性。

對人的本質的每種局限性，都基於一種錯覺。人所以意識到自己的限制、自己的有限制性，只是因爲他以人類的完善性、無限性爲對象。我如把這種限制看做我的限制，它使我屈服、羞愧和不安。爲擺脫這羞恥、這不安，我就把我的個性的限制當做人的本質本身的限制。這當然是偏見。每一個實體都是滿足於自己的。沒有一個實體能否定自己，沒有一個實體是一個有限的實體。凡是實體所肯定的東西，理智、鑑賞力和判斷力都不能否定；否則這個理智、判斷力就不再屬於這個特定的實體，而是某個別的實體的理智、判斷力了。你的實體的範圍有多大，你的無限制的自我感就能有多大的範圍，你就在多大的範圍內是上帝。因此，如果你感受無限的東西，你就是感受和肯定感情能力是無限性。「感情是神聖的東西的官能」，這句話說明感情是人中間最神聖的東西。神聖的東西，只有通過神聖的東西而被認識。感情的宗教性的根據，就是感情本身。「如果感情憑著它本身就是善的，就是宗教的，亦即聖潔的、神聖的，它不是本身之中就包含著它的上帝嗎？」由之，對上帝下這樣的定義：「上帝就是純粹的、無限制的、自由的感情。」同樣的論據也可適用於其他一切力量、能力、潛力、實在性和活動。總而言之，宗教對象存在於人以內，是一種本身內在的對象。

費爾巴哈進而說明「宗教的一般本質」。他以爲：「人的對象不是別的就是他的客觀本質本身」這個命題，是毫無限制地有效的。「人的價值有多大，他的上帝價值就有多大。**上帝的意識就是人的自我意識，上帝的認識就是人的自我認識**。你從人的上帝認識人，反過來又從人認識他的上帝；這兩者是一回事」。「上帝是人的**顯示出來的內心，宣說出來的自我**；宗教就是人的隱匿的寶藏的莊嚴的揭露，

是人的內心深處的思想的自白，是**人的愛的秘密的公開自承**」。

可是，人信仰宗教，未曾直接意識到他對於上帝的意識就是他的本質的自我意識，因爲缺乏這種意識才是宗教的獨特本質的基礎。就由於宗教是人的間接的自我意識，所以有這宗教的歷史過程：「較早宗教認爲客觀的東西，現在認爲是主觀的，也就是說，過去看成上帝加以崇拜的東西，現在認爲是屬於人的。較早的宗教在較晚的宗教看來，乃是偶像崇拜。」這由於人有更加深刻的自我意識。「我們的任務在於指明：神聖的東西與人的東西的對立，乃是一種虛幻的對立，也就是說，這種對立只不過是人的本質與人的個體之間的對立，因此，基督教的對象和內容也完全是一種人的對象和內容。」

某件東西人認爲是最高的實體，它對於人就是神聖的實體。對於這種對象，人不能問：它本身是什麼？如果你去掉最高實體的觀念，等於問上帝是不是上帝，那是目無上帝、背叛上帝。但是心靈怯懦，理智軟弱的人，不敢有這種懷疑。同理：「你相信上帝是一個智慧的、善良的實體，是因爲你見不到自己身上有任何比善良和理智更好的東西。」只有我劃在我的本質以外的東西，對於我才是可以懷疑的東西。我怎麼能懷疑那是我的本質的上帝呢？懷疑我的上帝，就等於懷疑我自己。

由下面的事實，表現上帝與人的自我意識的關係：「什麼地方人住在房子裏，什麼地方人就也把他的神關在廟宇裏。……崇拜宗教的廟宇，實際就是崇奉建築術的廟宇。隨著人從蒙昧野蠻的狀態進於文化，隨著分開對人禮貌和不禮貌的事情，同時也產生了對上帝禮貌和不禮貌事情的分別。上帝就是威嚴的概念，就是最高的尊嚴概念，宗教感就是最高的禮貌感。……上帝的概念是依靠公正、善良、智慧的概念的——一個不善良、不公正、不智慧的上帝就不是上帝——而不是公正、善良、智慧的概念依靠上帝的概念。」總而言之：「神的規定之所以取之不盡的秘密，無非就是人的本質之爲一種無限多樣性的、可以無限地加以規定的。」

神聖的上帝有兩方面：一般的和人格的。前者不是宗教的特徵規定，後者奠定宗教的本質，例如：「上帝是人格的，上帝是道德的立法者，是衆人之父，是神聖的、公正的、善良的、仁慈的。……這些規定，特別是人格的規定，乃是純粹屬於人的規定，因此信仰宗教的人，是在對上帝的態度中表示出對他自己的本質的態度。」

上帝在本質方面越是具有人性，上帝與人之間的區別就顯得越大。也就是說：神的本質與人的本質的合一，被神學所否定，而人性的東西，也越遭貶低。「要使上帝變富，人就必須變窮；因爲上帝若是一切，人就應當烏有。」

感性的東西越被否定，上帝就越是感性的，感性的東西是奉獻給上帝了。僧侶們發誓守貞，抑制了本來的性愛，却在天上，在上帝那裏，在聖母瑪莉亞身上得到了女人的形相——愛的形相。他們就是缺乏實際上的女人，一個理想的、想像中的女人，對於他們就越是一個實際上的愛情對象。「什麼地方人們由於否定感性而創立一種特殊的本質，一種上帝喜悅的犧牲，什麼地方最高的價値就正好放在感性上面，由於上帝代替了人們所放棄的感性本質，放棄了的感性也就不由自主地恢復了起來。修女與上帝結婚，她有一個天上的新郎，僧侶有一個天上的新娘。但是天上的處女只不過是一個一般的、有關宗教本質的眞理的一種感性表現而已。人在上帝身上肯定了他在自己身上否定的東西」。總之，「人把自己的本質加以客觀化，然後再把自己當作這個客觀化了的，變成一個主體、一個人的本質的對象；他思想自己，作自己的對象，不過是作爲一個對象的對象，另外一個實體的對象。……人只是在上帝身上和通過上帝把自己當作目的。儘管人以上帝爲目的，但是上帝的目的只是使人得到道德上的和永恒的拯救，因此人只是以自己爲目的。上帝的活動與人的活動是沒有分別的」。

費爾巴哈有下面的「結束語」：「我們曾經證明，宗教的內容和對象，完全是一種人的內容和對象；

曾經證明，神學的秘密就是人本學，神聖實體的秘密就是人的本質。」因此，我們對宗教的態度不是否定，而是批判。宗教是人的最初的自然意識。神不過是對象化了的人的本質，所以宗教是第二性的東西，人才是第一性的。父母子女的關係，夫妻關係，兄弟關係，朋友關係，人與人的一般關係，總之，各種倫理關係，本身就是眞正的宗教關係。人生在它的各種本質的關係中，就具有完全神聖的性質。並不是通過教士的祝福，人生才得到它的宗教上的聖潔。因此，把宗教的關係顚倒過來，把宗教看成手段的東西永遠理解成目的，把宗教認爲從屬的，次等的東西，把宗教認爲是條件的東西，提升爲主要的東西，提升爲原因，就打破了幻覺，就得到了眞理的純淨光輝。

宗教的洗禮用水，水是自然物。道德沒有自然就什麼都不能做，它必須與最簡單的自然手段相結合。水的神奇力量，就是想像中的神奇力量的犧牲品。水是給靈魂和肉體醫治的各種疾病的最簡單的天恩手段或治療手段。洗禮，一生只舉行一次。如它不是無意義的制度，不是迷信的制度，那麼，「水以及整個自然的道德治療力和物理治療力在洗禮中得到了體現，受到了讚美，那麼洗禮就是一種合理的、可敬的制度」。

還有洗禮時所用的酒和麵包。這兩者「從質料上說是自然產物，從形式上說是人的產物。如果我們用水來說明：人沒有自然就什麼都不能做，那麼我們就是用酒和麵包來說明：自然沒有人就什麼都不能做，至少不能做出精神性的事情；自然需要人，正如人需要自然一樣。……如果我們在水裏面是崇拜純粹自然的力量，那麼我們在酒和麵包裏面就是崇拜超自然的精神力量，意識力量、人的力量。……水的洗禮的祭典向我們灌輸對於自然的感謝，麵包和酒的祭典向我們灌輸對於人的感謝。酒和麵包屬於最古的發明。酒和麵包以形象化的方式向我們揭示了一條眞理：人就是人的上帝和救世主。」吃和喝就是聖餐的奧秘，它倆事實上本身就是一種宗教活動。你吃一片解除飢餓的麵包，喝一口使你

心情愉快的酒的時候，你就想到給你這種恩賜的上帝——人。不過不要因爲感謝人而忘感謝自然！

恩格斯在《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》(*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosphie*)中如此說：

「它（《基督教的本質》）一下子就消除了這個矛盾，它直截了當地使唯物主義重新登上王座。自然界是不依賴任何哲學而存在的；它是我們人類即自然界的產物本身賴以生長的基礎；在自然界和人以外不存在任何東西。我們的宗教幻想所創造出來的最高存在物只是我們所固有的本質的虛幻反映。魔法被解除了；『體系』被炸開了，而且被拋在一旁，矛盾既然僅僅是存在於想像之中，也就解決了。」㉝

費爾巴哈的一切著作，都有一個目的，一個意思，一個思想和一個題目，那就是宗教、神學和一切和它們有關聯的東西。他首先解答這問題：宗教的本質和它產生的原因。他以爲宗教有二：一爲自然教（異教）。它的對象是自然界的個別事物和現象，因此是多神的多神教；二爲基督教，那是晚出的，只奉一個神。這兩種宗教，有共同本質，就是神；不同的，在於什麼是神本身的本質。就基督教的而言，祂不僅被認爲人的創造主，還被認爲自然的創造主，因此，神的本質，不僅是人的抽象的本質，而且是自然界神的本質。

爲什麼會有宗教，費爾巴哈認爲宗教基礎是依賴感。它包含恐懼（由人無知和愚昧而生）、快樂、愛情和感戴。爲免除災難，爲冀求幸福，爲獲得滿足某種願望，產生了宗教。那滿足自己願望等要求，出於利己主義。它，是宗教之「最後的主觀基礎」。由之，費爾巴哈說：「人之所以崇拜整個自然界，崇拜其中的植物和動物，如果用宗教的或詩人的語言來說，那是因爲它們的天惠，如果用非宗教的、普

通的或散文式的語言來說，那是因爲它們的效用，如果用哲學的語言來說，那是因爲它們的必要性，沒有它們人們就不可能存在。」[34]

多神教和基督教的產生，都源於人的願望和幻想，而多神教徒的神是民族神，因此他們是民族主義者；基督教徒的神是普遍的無所不能的神，因此他們是世界主義者。由於多神教徒與自然界的密切聯繫，所以他們是自然的奴隸。基督教徒感不到依賴自然界，注意社會的聯繫，對政治力量的依賴感，所以他們是政治的奴隸，他們之跪於皇冠面前，正似他們之跪拜神力。爲著人智日開，人的宗教由自然教過渡到基督教。

費爾巴哈對神和宗教的本質做這結論：「把客觀的本質看作主觀的東西，把自然界的本質看作有別於自然界的、人的本質，把人的本質看作有別於人的、非人的東西——這就是神的存在，這就是宗教的本質，這就是神秘主義和思辨的秘密。」[35]

費爾巴哈強調：自然界和神的不相容。不是神創造自然界，而是想象產生神。因此，不是神按照自己的形象創造人，而是人按自己的形象創造神。神學家宣傳神創造人和自然，等於說從副本中去抄原本。

費爾巴哈指出：爲著宗教既和科學不兩立，所以，宗教阻止科學的發展。但是，科學的發展卻使基督徒逐漸失去全部抵抗的力量。不僅宗教和科學不相容，就是政治也無法與宗教共存。在宗教幻想和偏見的奴役下，不會有政治的自由。同理宗教也和倫理、道德相矛盾，因爲宗教的基礎，已說過是人的利己主義。他由之強調揭露宗教的全部虛僞和欺騙的時候，已經到了。他如此說：「不信仰代替信仰，理智代替聖經，政治代替宗教和教會，世間代替天國，勞動代替祈禱，物質需要代替地獄，人代替基督」的時候已經到來了[36]。

費爾巴哈滿足自己的工作，如此寫道：「我們的主要任務完成了。我們把神的全世界的、超自然的和超人類的本質，歸結爲人類本質的組成部分，即人類的基本部分。最後，我們又回到開始，人是宗教的開始。」[37]他由人本主義出發，認爲反宗教鬥爭的方法，是教育和啓發人民。他不知產生宗教幻想之社會政治條件，他所說的人，是與社會隔離的「類」，他不了解人的本質是社會關係的總和，和人是社會發展的產物；因此，他不懂宗教感是社會的產物[38]。

不管費爾巴哈的無神論有何缺點，過去施特勞斯、鮑威爾的爭論，卻由他的《基督教的本質》得到了解決。身受這著作之賜的恩格斯在一八八六年十月寫《路德維希·費爾巴哈和德國哲學的終結》時，曾有這回憶：

「這部書的解放作用，只有親身體驗過的人才能想像得到。那時大家都很興奮：我們一時都成爲費爾巴哈派了。馬克思曾經怎樣熱烈地歡迎這種新觀點，而這種新的觀點又是如何強烈地影響了他（**儘管還有批判性的保留意見**），這可從《神聖家族》中看出來。」[39]

但是，梅林却以爲恩格斯有了記憶的錯誤。因爲「在馬克思發表在《萊茵報》上的那些文章裏，還看不到費爾巴哈的影響。馬克思是在《德法年鑒》(*Deutsch-Französische Jahrbücher*)上才第一次表示『熱誠地歡迎』這個新的世界觀，雖然也作了某些批判性的保留。《德法年鑒》是在一八四四年二月出版的，從名稱就可以看出它同費爾巴哈思想過程的某種關係。」他又說：恩格斯這一記錯，「也非本質的。但是他的錯誤，又是不可忽視的，因爲它模糊了費爾巴哈和馬克思之間的思想聯繫」[40]。

在鄉村的費爾巴哈，並沒有和城市完全斷絕往來，他接受盧格之請寫文，把《哈雷年鑒》作爲發表自己思想的適宜刊物。同時，由於黑格爾左派機關報《柏林年鑒》日甚一日地修改並刪節他的論文，

也使他忍無可忍。從一八三七年十月盧格第一次向他徵稿起，到一八四一年《哈雷年鑒》被迫遷往萊比錫，一八四三年一月又被薩克遜政府查禁而停刊止，他在該刊發表了許多重要論著。

一八四二年費爾巴哈寫〈關於哲學改造的臨時綱要〉(Vortoufige Thesen zur Reform der Philosophie)，由於書報檢查，不能在德國發表，收入《軼文集》。這論文，實是《基督教的本質》的續篇，它的要點是：宗教並未完全毀滅，它躲在最後避難所，即黑格爾的哲學，因爲這哲學實是神學。他說：黑格爾的辯證法，開始和結論都是無限，而有限即人，不過是超人類精神演進之一階段。哲學不能由神或「絕對」開始，更不能由「絕對」的賓詞開始，它應該由有限、特殊、實在開始。黑格爾哲學既是神學的最後避難所，就要取消。於是思想和存在的關係是這樣的：存在是主詞，思想是賓詞。思想由存在來，存在不是由思想來。

馬克思讀了這篇論文，就於一八四三年三月十三日由德累斯頓給盧格信中如此說：

「費爾巴哈的警句只有一點不能使我滿意，這就是：他過多地強調自然，而過少地強調政治。然而，這一聯盟是現代哲學能夠借以成爲眞理的唯一聯盟，結果大概像在十六世紀那樣，除了醉心自然的人以外，還有醉心於國家的人。」[41]

儘管有這一批評，他對費氏的「綱領」實有很深的印象。因此，他以「非柏林人」筆名在《軼文集》發表〈路德是施特勞斯和費爾巴哈的仲裁人〉。究竟這兩人的論點，誰是對的呢？馬克思有這些話：

「施特勞斯像神學家一樣看問題，因而有偏見；費爾巴哈則用非神學家的觀念看問題，因而是自由的。施特勞斯所看到的是思辨的神學的眼光中出現的事物；而費爾巴哈所看到的則是**實際**

上的事物。施特勞斯到底還沒有肯定說出什麼是奇蹟，而且還推測說，在奇蹟的後面有一種與願望不同的特殊的精神力量(好像願望並不是他所說的這種精神的或人的力量：好像要求自由的願望並不是自由的**最初行動**)；費爾巴哈則直截了當地說，奇蹟就是用超自然的方法來實現自然的即人的願望。」

這兩人的論點，誰是對的呢？馬克思說：讓路德(Martin Luther)來決定。他就引《路德全集》第十六册中一段話，也就是說：神「能創造萬物，使死者復活，無中生有」，神「沒有做不到的事情」，神「能幫助我並且把我從死亡中拯救出來」等等。接著他說：在這寥寥數語中，你們就可以找到費爾巴哈在《基督教的本質》中的辯解，「找到對該書中有關**預見**、**全能**、**創造**、**奇蹟信仰**等定義的辯解。」他還大聲地說：

「可恥啊，基督徒們——優秀的和平庸的，有學問的和沒有學問的，**反基督教者**向你們指出了眞正的不加掩飾的基督教的實質，**你們應該**爲此**感到羞恥**。我勸你們，思辨神學家和哲學家們，假如你們願意明白事物存在的眞相，即明白**眞理**，你們就應該從先前的思辨哲學的概念和偏見中解放出來。你們只有**通過火流**才能走向**眞理**和**自由**；其他的路是沒有的。費爾巴哈，這才是我們時代的**滌罪所**。」[42]

這兒的「火流」(feuerbach)是雙關語。這個字，說明在寫那文章時，馬克思對費爾巴哈的推崇。他通過這「火流」「走向眞理和自由」，可是，他並沒有說費氏已找到「走向眞理和自由」的路。由於費爾巴哈的作用，他走向唯物主義，並且終生是無神論者。就哲學而言，儘管他接受費氏的唯物主義，却不放棄黑格爾的辯證法。也就是說：他的後來成熟的哲學，是費爾巴哈加上頭倒轉過來的黑格爾，

又即是唯物主義加上辯證法。普列漢諾夫(Georgy Valentinovich Plekhanov, 1856-1918)說馬克思哲學是「辯證唯物主義」，不是沒有理由。

## 註釋

❶季洛西斯節(T. Zlocisti)的〈赫斯給奧爾巴哈論馬克思的一封信〉(Ein Brief von Moses Hess an Berthold Auerbach ueber Karl Marx)。黑體字是原引文加圈的。

❷盧格著《通信和日記》(*Briefwechsel und Tagebuchblätter*)，一八八六年柏林版第一卷第二三九頁。引自麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第六九頁。

❸麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第六九頁。

❹他在一八四一年末，曾寫該論文的新序：

「這部我現在公刊的論文，是舊作，應在一般地估評伊壁鳩魯派、斯多葛派和懷疑派的哲學中，佔一席地。但是，當前之政治的和哲學的情況，完全具有不同的性質，不許我着手完成它。現在只有時間去了解伊壁鳩魯派、斯多葛派和懷疑派的體系。他們都是自我意識的哲學家。」

❺《馬克思年譜》：四月上旬，馬克思赴科倫。同月十日間，他由科倫赴波恩，與鮑威爾一起至五月上旬止。同月下旬至七月中旬，他由於家中一人的死亡回特利爾，因經濟問題與母親爭吵（第一六至一七頁）。

❻《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四一九頁。內中所說《論罪惡》一書的全名是《在同罪惡和神賜的關係中的人類自由》(*Die Menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis Zur Sünde und göttlichen Gnade*)，拜爾著作是《論道德精神概念和道德實質》(*Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*)。

❼《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四二一頁。

❽「實證哲學家」是對十九世紀三十年代末到四十年代初德國哲學中一個以「實證哲學」而著稱的流派(克·海·魏斯、約·哥·小費希特、安·君特、弗·巴德爾、晚期的謝林）的分析和批判。這學派，依性質來說，是宗教神秘主義，從右的方面批評黑格爾哲學。「實證哲學家」企圖使哲學從屬於宗教，反對理性的認識，並且認爲神的啓示是「實施」知識的唯一來源。他們把一切宣佈理性認識是自己學說的來源的哲學，都叫做「否定」的哲學（同上書第七〇一頁注三一八）。

❾關於省議會，第十三章還有補述。

❿目擊盧格的改變立場，也就是由擁護抗議教主又轉爲宣傳民主共和國和贊成政治的反抗，同情青年黑格爾派的高察爾(Rudolf von Gotschall)說：「《哈雷年鑒》標誌黑格爾哲學失去神的恩寵，被趕出普魯士政府指定的天堂。」賀克把該年鑒的立場分爲三個階段：

第一階段以抗議教主義精神的門士出現，反對天主教徒的教皇至上論和虔信派的獨斷蒙昧主義，擁護普魯士王。第二階段攻擊德國的浪漫主義，因爲這個文學運動，是支持封建主義而反對工業革命。這攻擊，嚴厲地批評法歷史學派，尤其是該派的兩巨頭利奧和薩維格尼(Friederich Karl Savigny)。第三階段是《哈雷年鑒》停刊和新刊物出版（《由黑格爾到馬克思》第一二八至一二九頁）。依梅林的《德國民主黨史》第一卷，盧格的評海涅一文，得文化部獎賞，他要做官，未達到目的，因此《哈雷年鑒》左傾。

⓫《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四一九頁。

⓬同上書第四二一頁。馬克思原來答應四月中寫完〈論基督教藝術〉，四月二十七日他寫信給盧格，說該文將近完成，「還要延遲幾天」，並說論宗教藝術一文大爲壓縮，否則將成一本書（同上書第四二五至四二六頁）。七月九日，他又函告盧格：「如果環境不能爲我辯護，我也就不打算辯解什麼了。我認爲參加《軼文集》的工作是我的光榮，這是不言而喻的，只是因爲一些不愉快的身外瑣事，才使我未能把文章寄出。」他還對盧格保證：不寫完這篇文章，決不做別的事（同上書第四二八至四

二九頁）。依盧格於十月二十一日給他的信，我們知道，當盧氏編好文集將寄蘇黎世的「文學社」出版時，還爲馬克思保留篇幅。到底《軼文集》出版，並沒有那篇文章。如果馬克思確寫完那篇論文，後來不知何故未寄給盧格或遺失。連帶說《德國年鑒》的命運。由於攻擊官僚制度和政府的高壓政策，它的壽命不會久長，不必說它還公然主張憲法、民主和共和了。爲著懲罰反抗者，普魯士政府運用權力使《德國年鑒》停刊（一八四三年正月）。

13 《馬克思傳》第四八頁。

14 一八五一年海·貝克爾(Hermann Heinrich Becker, 1820—1885，德國政論家，民主主義者萊茵區域委員會委員；一八五〇年共產主義同盟盟員、科倫共產黨人案件之一被告：後來轉變爲民族自由黨人）在科倫出版《馬克思文集》(*Gesammelte Aufsätze von Karl Marx*)。它的第一篇就是〈評普魯士最近的書報檢查令〉。文集初版發行不久，即被普魯士政府禁止。

15 《馬克思恩格斯全集》第一卷，一九五六年版第五頁。

16 同上書第六至九頁。黑體字是原有加圈的，下同。

17 同上書第一〇頁。

18 同上書第一一至一二頁。

19 同上書第十二頁。

20 同上書。

21 同上書第一六至一七頁。

22 同上書第二三至二七頁。

23 同上書第二七至二九頁。

24 同上書第三一頁。

25 《馬克思主義以前的馬克思》第七八頁。

●對於理性問題，費爾巴哈的見解，完全是唯心主義的。他認爲：在理性中，具體的東西和抽象的東西，是一致的，本質和存在是同一的。因此，理性既是個別的，又是普遍的。加巴拉耶夫有這評論：費爾巴哈在關於個別事物與一般概念的關係、與個別人和理性的關係的問題，有自相矛盾處。「他承認個別的東西在自然界中的實在存在，否認一般概念的實在存在，認爲他們是從這些東西中抽象出來的，斷言它們只是思惟的存在，但是，他又說理性的實在存在，認爲理性是具體的存在，同時是普遍的實體。」（《費爾巴哈的唯物主義》第一七頁）

●同上書。

●參閱本書第八章。

●一八三三年他出版《從培根到斯賓諾莎的哲學史》，一八三六年出版《對萊布尼茨哲學的敘述、分析和批判》，一八三八年出版《比埃爾．培爾》。

●《馬克思恩格斯全集》第二十一卷第三二二頁。就在一八三九年，費爾巴哈和別爾特．列夫(Berta Löw)結婚，移居布魯克堡(Bruckberg)村莊，一直住了二十五年。他曾有這些話：「我曾經在柏林，而現在在鄉間！何其荒誕！但是不然，我的親愛的朋友！你看，我在這裏，在大自然的泉源上，又完全洗掉了那些由柏林的國家哲學撒在我腦子裏的沙子……邏輯學我是在一個德國大學裏學的，但光學——觀看的藝術——卻是在一個德國鄉村中學的。」他又說：「一個哲學家，至少是我所理解的哲學家，應該把大自然看成自己的女友；他不是應該從書本上、而是應該面對面地來認識她。」（一九六一年三聯書店版《費爾巴哈哲學著作選集》上卷第二三九頁）梅林也說：「雖然費爾巴哈只是在鄉村的隱居生活中才感到怡然自得，但他仍不失爲一位戰士。他像伽利略一樣，認爲城市對愛好沉思的性情來說是一所監獄；相反地，自由自在的鄉村生活卻把大自然這本書展開在每個善於讀它的人的眼前。費爾巴哈總是用這樣的話來抗禦對他在布魯克堡的幽居生活的攻擊。」（《馬克思傳》第七〇頁）

●《十八世紀末——十九世紀初德國哲學》的〈五、費爾巴哈〉（一九七五年六月商務版），內黑體字是原有的。

㉜《十八世紀末—十九世紀初德國哲學》的〈五、費爾巴哈〉，商務一九七五年版，第五三八頁，黑體是字原有的。下面關於《基督教的本質》的引文，都引自本書。

㉝《馬克思恩格斯全集》第二十一卷第三一三頁。一八四二年費爾巴哈的《關於哲學改造的臨時綱要》(*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*)，一八四三年費氏的《未來哲學原理》(*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*)，一八四五年費氏的《宗教的本質》都闡揚宗教的內容和形式，對於馬克思和恩格斯的思想都有關係。

㉞引自加巴拉耶夫著《費爾巴哈的唯物主義》第三〇頁。

㉟同上書第三二頁。

㊱同上書第三五至三六頁。

㊲同上書第三八至三九頁。

㊳這些評語都是馬克思離開費爾巴哈後的思想。關於費氏思想和馬克思的關係，在分析「手稿」章中另述。

㊴《馬克思恩格斯全集》第二十一卷第三一三頁。

㊵《馬克思傳》第六九至七〇頁。

㊶《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四四二至四四三頁。

㊷《馬克思恩格斯全集》中文版第一卷第三二至三四頁。

# 第十三章 萊茵報（上）

《萊茵報》的創刊，和《科倫日報》不滿普魯士政府有關。

十五世紀間，天主教徒中產生「教皇至上派」(ultramantani)。他們以為：教皇「絕對無謬」，否認民族教會的獨立性，擁護羅馬教皇干涉各國俗世事務的權力。到十九世紀，西歐各國害怕革命運動者，廣泛地傳播「教皇至上論」。這觀念，當然和王權發生矛盾。一八三七年科倫新總主教決定實行教皇的勅令：天主教徒與基督教徒結婚前，必須承認他倆的子女奉天主教。這和一八二五年普王的勅令相反，因此，弗里德里希‧威廉三世以判國罪拘捕總主教。這件事，叫做「科倫事件」。它引起天主教的反普魯士政府[1]。

「科倫事件」後，當地天主教徒中保衛「教皇至上論」者，是《科倫日報》(*Kölnische Zeitung*)的主要讀者。為滿足八千訂戶的要求，該報就採取不理睬「柏林的聖上」的態度。

《科倫日報》一向以不滿普魯士政府擴大銷路——「教皇至上論」派在萊茵地區有非常絕大的勢力，另一面以一切手段保持壟斷的地位。它的發行人，每於打敗競爭者後收買它。

為著不滿《科倫日報》言論的人們，另於一八三九年十二月出版《萊茵總滙報》(*Rheinische Allgemeine Zeitung*)。政府所以批准它，為要打破《科倫日報》的壟斷。該報出版後，受《科倫日報》的競爭，難於維持，勢須改組。知道這件事的赫斯和榮克勸當地自由主義富翁們收買它。一八四一年九月新公司收

買《萊茵總滙報》，改名爲《萊茵政治、商業和工業報》(*Rheinische Zeitung Für Politik,Handel und Gewerde*)——後簡稱《萊茵報》。

改組《萊茵總滙報》的股東是這些人：大資本家大衛・漢澤曼(David Hansemann 1790-1864)、銀行家路道夫・康普豪森(Ludolph Camphausen 1803-1890)、高等文管格奧爾格・榮克、銀行家弟、陪審官達哥伯特・奧本海姆(Dagobert Oppenheim 1809-1889)、赫斯等。內中漢澤曼，不僅是萊茵地區的自由資產階級之一領袖，一八四八年七至九月間革命時，爲保護王權，出任首相；康普豪森是科倫商會會長，一八四八年三月至六月也任首相。他們輕而易舉地鳩資三萬塔勒，做報紙的資金。由於這些人都是受黑格爾哲學影響的青年，所以在思想上接近黑格爾左派。原來擬推赫斯擔任總編輯，恐怕他的社會主義觀走得太左，改聘保護主義鼓吹者李斯特(Frederich List 1789-1864)，李因健康故不就，推薦他的學生、《奧古斯堡報》(*Augsburger Zeitung*)編輯何夫肯(T.Hofken)，赫斯屈就副總編輯，主持法國欄。倫納德(J.Renard)、奧本海姆和榮克爲董事，董事長施拉姆(Rudolf Schramm，製造業鉅子)。何夫肯非新黑格爾派，拒絕登載柏林黑格爾左派的論文，提倡擴大關稅同盟，強調統一，於一月十八日被迫去職。何的繼任者，是馬克思推薦的魯滕堡，他不久以前因思想不純被解除教職。這時，魯氏主持德國版，另有下列諸人參加編輯部工作：畢爾格爾斯・亨利希(Burgers Heinrich 1820-1878，萊茵省人，一八四七至一八五二年是共產主義者同盟的盟員，後變爲自由黨人)、榮克、海爾曼・卜特曼(Hermann Püttmann 1811-1894，四十年代「眞正社會主義」代表人之一，曾辦許多有傾向性的刊物)、赫斯和馬克思。那馬克思，早自前年九月就參加籌備的工作。投稿者有：布魯諾・鮑威爾、科本、腦威爾克(Karl Nauwerk 1810-1891，柏林黑格爾派的「自由人」分子)、施蒂納等人。

《萊茵報》內有赫斯主持的小團體，專討論社會問題，參加者有榮克，未來共產主義者蒂斯特(Karl d'Ester)和安尼克(F.Anneke)。他們每月開會一次，討論各問題，當馬克思移居科倫時，也參加討論。

《萊茵報》原定沒有社論。它的副刊登載技術和科學論文較多，小品文欄有佳作，如關於美學、文藝、哲學問題的研究，和優美的詩。經常投稿的詩人，有普魯茨(Robert Eduard Prutz 1816-1872，四十年代德國的政治抒情詩人、文學史家、自由主義者)、海爾維格(Georg Friederich Herwegh 1817-1875)等。

當魯滕堡走進《萊茵報》時，柏林聖上特別恐懼，主張禁止該報，因爲他被視爲危險的革命家，受嚴格的政治監視。可是文教大臣艾希霍恩(Johann Albrecht Friedrich Eichhorn)爲要先對付《科倫日報》的教皇至上論傾向，主張監視《萊茵報》。

一八四八年革命時表現反左的漢澤曼和康普豪森們，是否不知道《萊茵報》的編輯權和言論入於左傾知識分子之手？看梅林的解釋：

「如果說這種情況（指該報成爲青年黑格爾派的工具——稼）未經報紙股東們的同意，甚至不爲他們所知悉，那也是難以設想的。應當認爲，股東們是相當精明的，他們能夠看到在當時的德國再也找不到更有才能的撰稿人。青年黑格爾派是親普魯士的，而他們的文章中的那些在科倫資產階級看來是不可理解的或值得懷疑的地方，很可能被資產階級看成是無害的怪癖了。」❷

在表面上，《萊茵報》公開的宗旨和主張，與編輯部人們的言論，有所不同。

我們知道，《萊茵報》於一八四二年一月一日在科倫創刊。依它的聲明：報紙是由獨立的萊茵省居民們創辦的。這些人傾向進步，力求萊茵省繁榮，竭立發展全省的各種設施，促萊茵省和全德利益結合起來。這項聲明，是官樣文章。到後來，它以政綱形式，發表這主張：「實行包括一切階級和代表各方面利益的普遍選舉法，公佈政府的施政結果，要求出版自由等等。」實際上，它「對於工商業問題，比較政治問題了解得更爲清楚：它要求精確而詳細地公佈關於國家經濟的報告，減少國家的支出，

發展鐵路，降低訴訟費用和郵費，爲參加『關稅同盟』（按，於一八三四年結成——稼）的各邦規定共同的國旗和派遣共同的註外領事。」❸

就是這種主張，已足使《萊茵報》比易北河以東普魯士反對派的報佔了很大的優勢。至少在勇敢的言論方面，不差於《德國科學和藝術年鑒》。至於了解推動德國生活前進的工業發展方面，則遠遠超過東普魯士的反對派報紙和《德國科學和藝術年鑒》。他曾堅決的支持關稅同盟，而且所表現堅定的精神，不亞於參加普魯士改革的雪恩（Heirich Theodor Schön 1773-1856）。它宣稱：普魯士對德國的領導權，是建立在關稅同盟基礎之上。如果普魯士繼經濟進步之後，能爲精神進步和政治進步開闢道路，那該報願在普魯士旗幟下進行鬥爭。就爲這種主張，它被梅特涅的御用文人們，在《奧格斯堡總滙報》上斥爲親普魯士的報紙❹。

就由於《萊茵報》有上述的政治傾向，和黑格爾左派的參加，馬克思與該報發生密切的關係，可是他並沒有爲該報寫稿。早在創刊後，布魯諾・鮑威爾就問他：何以不爲《萊茵報》寄稿，三月間，榮克又催他，他就放棄許諾盧格的工作。

一八四二年三月間，馬克思由特利爾到科倫，以該地太喧鬧無法工作，又由科倫遷居波恩。在這地方，他閱到萊茵省議會第六次會議的決議案，就決定以它爲評論的對象。他的第一篇論文是《萊茵報》自五月五日起，接連八、十、十二、十五和十九日各副頁刊載的〈關於出版自由和公佈等級會議記錄的議論〉，筆名「萊茵省一居民」。他原擬寫五篇，除了這一篇，發表的只有後述關於盜伐森林事件。

關於弗里德里希・威廉三世和子四世召開省議會的事——前章已有論述。現再補充如下：省議會的成員，是下列各種人：

(1)諸侯等級的代表，即過去受封的德皇族的代表，根據出身的權利，族長是省議會的當然議員；

(2)騎士等級即貴族的代表；

(3)城市和鄉的代表。

選舉代表的資格，限爲擁有地產的人，因此，大部分人民被剝奪選舉權，佔省議會大多數的，是貴族的代表。依規定，省議會由國王召集，職權只限於地方經濟和省的行政。在政治方面，省議會只有極有限的諮議職能，也就是他們只能對自己提案發表意見。我們知道，這是由上而下型民族國家議會的共同性格。

第六屆萊茵省議會（弗里德里希・威廉三世時，十七年只召開五次省議會會議），於一八四一年五月二十三日至七月二十五日在杜塞爾多夫(Düsseldorf)舉行。由於議員的半數是貴族地主，三分之一是擁有地產的城市居民，六分之一是農民，所以保證省議會不會有自由主義的情緒。依規定，任何決議須得三分之二議員的贊成，不能有違反貴族意志的議案。自一八三七年在科倫和波茲南同天主教會發生衝突起，省議會就未曾召開。這次弗里德里希・威廉四世所以於一八四一年重開省議會，還稍微擴大它們的權力，爲了哄騙國債的持有人（一八二〇年普魯士政府對他們保證，只得到以後召開等級會議的同意和擔保，才能另借新債）。當這次議會召開時，科倫市民一千多人簽名，要求允許人民自由到議會旁聽，每天發表全文的會議記錄，在報刊上自由討論省議會辯論的內容和一般省政的問題，另制定出版法代替檢查制度。省議會轉呈這請願書時，對市民們的請求，先附加修正的意見。譬如：它請求國王准許在省議會的會議記錄上注明發言人的姓名；它沒有請求頒佈出版法，也沒有請求取消書報檢查制度，只請求頒布可以阻止檢查官跋扈的書報檢查制度。可是，省議會這種委曲的請求，都被國王駁回。

因此，馬克思的〈關於出版自由和公佈等級會議記錄的討論〉，是討論兩大問題：總的問題，出版

自由，個別問題，省等級會議開會時的討論情況可否在報上發表。他詳細地分析那兩大問題。

他首先提出普魯士政府半官方報紙《普魯士國家總滙報》（*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*），（簡稱《國家報》，創刊於一八一九年）所提出的問題：「書報檢查方面更大的自由給你們普魯士報紙帶來了什麼好處？」這等於說，多年來的書報檢查制度曾有何好處？該報的答案是：普魯士報紙缺少的不是權利，而是能力。馬克思當然不同意這答案，他進入討論出版自由的問題。

在省議會的辯論中，反對出版自由的人，稍佔優勢。可是，「爲出版辯護的人，一般說來，對自己所辯護的對象是**沒有任何眞正的關係的**」。因爲他們感到：出版自由是頭腦的事情，根本用不著心臟去過問；而且這是「異國的植物」，只作爲「欣賞」才過問它。因此，省議會中的出版自由擁護者，都是不能勝任的角色。

對於出版自由的立場，和等級有關。馬克思說：「特殊等級精神表現得無比明確而完備。出版自由的反對派更是如此。通常，一般自由的反對派的情況也是這樣，某個集團的精神、一定等級的個體利益、先天的片面性都表現得極其強烈、凶狠，露出一副猙獰的面孔。」❺

爲著辯論顯示等級的論戰，所以從諸侯等級的辯論人開始。他們認爲：「書報檢查制度同出版的放肆比較起來是一種較小的惡。」本著這種信念，「聯邦爲此頒佈了法律，普魯士已經接受這項法律並服從這項法律」。他又說：「這些束縛出版物的羈絆、鎖鏈本身就證明出版物本身的使命不是在於進行自由的活動，它之處於被束縛狀態就證明了它的本質。反對出版自由的法律，就否定了出版自由。」法的歷史學派曾用典型的理論，表述這種論據。發表這意見的人還說：「無論在我們萊茵省或在整個德意志，我們都不認爲眞實而高尚的精神發展是受到限制的。」❻

馬克思有相反的意見。他說：「德意志的精神發展並不是由於書報檢查制度，而是由於違背了這

種制度。」至於萊茵省，「可以辨『自由的出版物』，但是要辨『不自由的出版物』，它既欠圓滑又缺乏幻想。……總之，書報檢查制度，無疑給德意志精神的發展帶來了不可彌補的慘重損失。……也許應當把『高尚的眞實的出版物』理解爲彬彬有禮地帶著脚鐐手銬的出版物吧？」❼

辯論人接著說別國人民的出版自由：「英國人不足爲例，因爲那是幾世紀以來歷史上形成的一些條件，不是別的國家用理論所能創造的，但是這些條件在英國的特殊情況下是有其根據的。」在荷蘭和瑞士，出版自由都不利於國家。馬克思於辯駁之外，強調道：辯論人「斥責的是：**人民的缺陷同時也是他們的出版物的缺陷**；出版物是歷史人民精神的英勇喉舌和它的公開表露。辯論人是否證明這一偉大的天賦特權不適用於**德意志人民精神呢**？他曾表明，每個國家的人民都在**各自**的出版物中表現**自己的**精神。難道德國人具有哲學修養的精神就應當喪失滿腦袋都是動物學概念的瑞士人（像辯論人自己說過的）所具有的東西嗎？」❽

再談貴族等級的辯論人所說每天發表省議會辯論全文的問題。

公佈提案權屬於省還是屬於省議會？當然屬於後者。「因爲省的權利自從變成等級會議的特權後，就不存在了。」反之，那省議會就要完全聽命於省。可是辯論人却說：「在我們認爲合適的地方，我們就**容許**它（公布辯論），在**我們**感到它的傳播沒有好處或甚至有害的地方，我們就限制它。」馬克思問：「這個『**我們**』是誰呢？是等級會議。」應該知道：「公布辯論是爲了全省而不是爲了等級。……辯論人只知道等級會議的省，但是不知道省的等級會議。」❾

此外，這個辯論人還完全公開說：「等級會議的特權正隨著省的權利的擴大而相應地縮小。」他又說：爲保存在會議裏的言論自由和發言不受拘束，必須使我們的言論在目前只由這些言論的對象來討論。這種論點，「十分中肯地表達了本等級的特殊精神，相反地，對省的精神他却橫加曲解，把省的

普遍要求變成個人的欲望」。他硬說：省對等級個別會議代表的言論，純粹抱著個人好奇。馬克思駁道：

「我們可以使他相信，省決不會對等級代表這些個別人物的『言論』發生興趣，然而正是『這些』言論代表們可以公正地叫做『自己的』言論。與此相反，省的要求是把等級代表的言論變爲公衆的、到處可以聽見的全省的聲音。

這裏談的是否應當**了解自己的代表機關！**還需要在政府這一秘密上面再蒙上一層新的秘密——代表機關這一秘密嗎？然而，在政府中人民就是這樣被代表的。如果等級會議這一新的人民代表機關的特徵不是本省在這裏起作用而是別人代替省起作用，不是省代表它自己而是別人越俎代庖；那麼這種代表機關就會喪失一切意義。脫離被代表人的意識的代表機關，就不成其爲代表機關。不了解的事情，就不必爲它擔憂。主要用來表現各省**獨立活動**的這一國家職能，甚至完全被排斥於各省形式上的協作即**互通聲氣**的範圍之外，——這是一個極其荒謬的矛盾；其荒謬之處在於，我的獨立活動包藏在我所不知道的別人的活動中。」⑩

他接著做這結論：「如果省議會記錄的公佈是由等級會議任意擺布，那麼這倒不如乾脆不公佈好些。因爲如果在我們面前出現的省議會不是實際的省議會，而是故意擺弄的幌子，我們就會以假當眞（看到的純粹是幌子），而幌子一經合法化，那就糟糕透了。」⑪

辯論人還說：普遍理性和普遍自由，是有害的思想。馬克思認爲：「爲了拯救特權的特殊自由，他們就斥責人類本性的普遍自由。」他等於批評統治層如此說：

「由於這些老爺們在現代國家中的現實地位遠不符合於他們想像中的地位，由於他們生活在**現實世界**的彼岸的世界裏，由於他們用**想像力**來代替智慧和心靈，他們就不滿意實踐，所以他們就必須乞靈於理論，不過這是**彼岸世界的理論**即**宗教**。然而這種宗教具有浸透著政治傾向的論戰性的毒素，並且或多或少是有意識地在為十足世俗而又極其荒誕的貪慾披上聖潔的外衣。這樣，我們看到這位辯論人用想像的神秘宗教理論來反對實踐要求，用那種從膚淺的實踐中得來的小聰明和庸俗圓滑的處世經驗來反對眞正的理論；他用超人的聖靈來反對人能理解的東西，用卑鄙的任性和不信任來反對思想的眞正的聖潔。」⑫

麥克列蘭以為這是馬克思用斯賓諾沙和費爾巴哈的語言，批評普魯士君主制⑬。

書報檢查制度擁護之一理由是：人一生下來就是不完善的，到死止都需要教育。沒有檢查，就讓壞出版物傳佈。馬克思指出：這理論建立於人類永遠不成熟的論點之上。這等於說：「如果不自由是人的本質，那麼自由就同人的本質相矛盾。」因此，「書報檢查制度就是反對人類成熟的一種最現實的工具。一切發展中的事物都是不完善的，而發展只有在死亡時才結束。這樣，把人弄死以求擺脫這種不完善狀態應該是最合情理的了。至少辯論人在企圖扼殺出版自由的時候是這樣推斷的。但是，如果我們都成了襁褓兒，那麼誰來包紮我們呢？如果我們都躺在搖籃裏，那麼誰來搖我們呢？如果我們都成了囚犯，那麼誰來做看守呢？」再進一步說，如果人生來都是不完善的，那反對出版自由者的言論也是不完善的，政府和省議會當然也不完善，這不等於說「人根本沒有生存權利」。如果一切都是不完善，何以「自由的出版物偏偏應當是完善的呢？為什麼不完善的等級會議卻要求完善的出版物呢？」⑭

由之，馬克思做這論斷：「從思想的觀點看來，不言而喻，出版自由和書報檢查制度的根據是完全不同的，因爲出版自由本身就是思想的體現、自由的體現、就是肯定的善；與此相反，檢查制度是不自由的體現，是以表面的世界觀來反對本質的世界觀的鬥爭，它只具有否定的本性。」⑮

總而言之：「沒有一個人反對自由，如果有的話，最多也只是反對別人的自由。可見各種自由向來就是存在的，不過有時表現爲特權，有時表現爲普遍權利而已。……問題不在於出版自由是否應當存在，因爲出版自由向來是存在的。問題在於出版自由是個別人物的特權呢，還是人類精神的特權。問題在於一面的有權是否應當成爲另一面的無權。『**精神的自由**』不比『**反對精神的自由**』有更多的權利嗎？」⑯

再說出版的好和壞。根據整個人類是不完善的公理，可得出這結論：「壞的出版物不完全壞，也就是說它是好的，而好出版物不完全好，也就是說它是壞的。」可是辯論者却要人相信：「好出版物是**無能的**，壞出版物則是**全能的**，因爲前者對人民不發生影響。在辯論人看來，好出版物和無能的出版物是一個東西。他難道不是說，好就是無能或無能就是好嗎？」⑰

馬克思還補充說：「自由出版物的實質，是自由所具有的英勇的、理性的、道德的本質。受檢查的出版物的性格，是不自由所固有的無性格的醜態，這是文明的怪物，灑滿香水的畸形兒。」至於「檢查官正式實現的那種出版自由，即檢查本身，也需要檢查。除了人民的出版物還有誰能檢查政府的出版物呢？」不僅此也。檢查制度是政府壟斷了批評。「當批評不是公開的而是秘密的，不是理論上的而是實踐上的時候，當它不是超越黨派而是本身變成黨派的時候，當它不是作爲理性的利刃而是作爲專橫的鈍剪的時候，當它只想進行批評而不想受到批評的時候，當它由於自己的實現而否定了自己的時候，以及當它由於批判能力尚差而錯誤地把個別人當做普遍智慧的化身，把強力的命令當做理性的命

令，把墨漬當做太陽上的斑點，把書報檢查官塗改時畫的叉叉杠杠當做數學作圖，而把粗暴蠻橫當做論據有力的時候——在這種情況下難道批評不是已失掉它的合乎理性的性質了嗎？」⑱

主張檢查制度和出版的人，還有這意見：「檢查制度的目的是**預防**惡，而出版法的目的則是通過懲罰來預防惡的**再現**。但是，檢查制度和出版法，同人間的**一切**制度一樣，都是**不完善**的。問題只是哪一個不完善的**程度最輕**。」他們又說：「檢查制度總能夠壓制某件好事情，但是出版法並不能防止很多壞事情。何況眞理是不可能永久壓制住的。爲它設置的障碍越多，它追求自己的目的時就越勇敢，達到這個目的時就越顯得光彩。」這是任何統治者對檢查制度和出版法的一貫說法，馬克思如此駁道：

「人販子的妙論是鞭打可以喚起黑奴的人性；對立法者說來，至高無上的準則就是說明：須佈壓制眞理的法律，是因爲眞理有了這些法律就會更加英勇地追求自己的目的。……

孟德斯鳩早已教導說，專制比法制更便於運用。而馬基雅弗利(Nicolo Machiavelle)則肯定說，對於君主，作惡比行善有利。如果我們因此不想確認耶穌會的一條古老格言——只要動機良好（**是否良好我們懷疑**）可以不擇手段，那麼我們首先就應當來研究一下，就本質說來檢查制度是不是一種**好**的手段。

辯論人把檢查法叫做預防手段是對的；這是防備自由的一種**警**察手段；但是他把出版法叫做壓制手段就不對了。……在出版法中，自由是懲罰者。在檢查法中，自由却是被懲罰者。檢查法是對自由表示懷疑的法律。出版法却是自由對自己投的信任票。出版法懲罰的是濫用自由。檢查法把自由看成一種濫用而加以懲罰，它把自由當做罪犯；對任何一個領域說來，處於**警**察監視之下難道不是一種奇耻大辱的懲罰嗎？檢查法只具有法律的形式。出版法才是眞正的法律。

出版法是**眞正的法律**……因爲法律上所承認的自由在一個國家中是以**法律**形式存在的。法律不是壓制自由的手段……法律是肯定的、明確的、普遍的規範，在這些規範中自由的存在具有普遍的、理論的、不取決於個別人的任何的性質。法典就是人民自由的聖經。……而書報檢查制度正如奴隸制一樣，即使它千百次具有法律形式，也永遠不能成爲合法的。」⑲

馬克思又指出：法律只在被破壞時才成實際的法律，它不發生預防的作用。檢查制度是要出版物相信它有病，而醫療這病的檢查制度，却不是高明的醫生。大家都承認使夜鶯失明是殘忍，而檢查官用鋒利的筆頭挖去出版物的眼睛，大家却不認爲是殘忍。至於「只問目的，不擇手段」也不對。因爲，「要求的手段既是不正當的，目的也就不是正當的」⑳。

馬克思還說：被禁作品的出版，有誘惑力。因此「檢查制度使每一篇被禁作品，無論好壞，都成了不平凡的作品，而出版自由却使作品去掉這種氣派」。他又強調：

「自由的出版物是人民精神的慧眼，是人民自我信任的體現，是把個人同國家和整個世界聯繫起來的有聲的紐帶；自由的出版物是變物質鬥爭爲精神鬥爭，而且是把鬥爭的粗糙物質形成理想化的獲得體現的文化。自由的出版物是人民在自己面前的公開懺悔，而眞誠的坦白，大家知道，是可以得救的。自由的出版物是人民用來觀察自己的一面精神上的鏡子，而自我認識又是聰明的首要條件。它是國家精神，這種精神家家户户都只消付出比用煤氣燈還少的花費就可以取得。它無所不及，無處不在，無所不知。它是從眞正的現實中不斷湧出而又以累增的精神財富洶湧澎湃地流回現實去的思想世界。」㉑

這些話中的每一句，在「蘇維埃國家」或「人民民主專政國家」中都被共產黨人認爲有罪的，是反革命者的語言。但它卻是永恆的眞理，和自由人民同在的眞理。

馬克思又精彩地分別法官和檢查官：「檢查官除了上司就沒有別的法律。法官除了法律就沒有別的上司。法官的責任是當法律運用到個別場合時，根據他對法律的誠摯的**理解**來解釋法律。檢查官的責任則是根據**官方**對每一個別場合的**指令**來理解法律。獨立的法官既不屬於我，也不屬於政府。不獨立的檢查官就是政府的一個工具。法官最多可能表現出個人理性的不可靠，而檢查官所表現出的則是個人品性的不可靠。在法官面前受審的是出版物的**一定**過失，而在檢查官面前受審的，卻是出版物的精神。法官根據一定的法律來審理我的行動，檢查官不僅懲罰罪行，而且他自己還**捏造**罪行。」㉒

主張檢查制度的人，轉到道德問題。他們認爲出版自由，造成敗壞道德。馬克思卻以爲「起敗壞道德作用的，只是受檢查的出版物」。他大聲地說：

> 「政府只聽見**自己的聲音**，它也知道它聽見的只是自己的聲音，但是它卻欺騙自己，似乎聽見的是人民的聲音，而且要求人民擁護這種自我欺騙。至於人民本身，他們不是在政治上有時陷入迷信有時又什麼都不相信，就是完全離開國家生活，變成**一羣只管私人生活的人**。」㉓

城市等級的辯論人如此說：「出版自由只要沒有**壞人**參與就是**美妙的東西**。」「要防止這一點，直到現在還沒有找到可靠的辦法。」馬克思認爲這種把「出版自由」比「東西」，是「天眞可贊」。他還指出這類辯護人的特點，是「優柔寡斷」。口裏說：本著固有獨立感，贊成出版自由，卻附送條件：應當傾聽理性和經驗的呼聲。馬克思諷刺道：「雖然他的理性贊成出版自由，但是他所固有的依賴感卻反對它，那麼，他的發言就十分逼眞地描繪了城市反動派的實情。」㉑

馬克思對城市等級的辯論人說得短簡。對於擁護出版自由者的主張，他也有論評。

省議員中有人把出版自由視爲行業自由，作爲由頭腦來實現的行業的自由。馬克思認爲這意見「有相對地正確性」，而且「比德國自由主義派那種內容空洞，含糊其詞，模稜兩可的議論來得高明，這些自由主義者以爲：把自己從現實的土地上移到幻想的太空就是尊重自由」[25]。他於批評德國自由主義派之後，說到行業自由：「宣稱出版自由爲一種行業自由，這無非是在未保護之前先行扼殺的一種對出版自由的保護。當我要求性格要按別人的方式存在才算自由時，難道我不是抹殺了性格的自由嗎？」馬克思還說：「作家絕不把自己的作品看做**手段**。作品就是**目的**本身；無論對作家或其他人來說，作品根本不是手段，所以在必要時作家可以爲了**作品的**生存而犧牲**自己**個人的生存。」[26]

議員中還有人主張：要把作家分爲夠資格的和不夠資格的兩類。馬克思問道：誰能決定？「康德不會承認費希特是夠資格的哲學家，托勒密(Claudius Ptolemaeus)不會承認哥伯尼(Copernicus, 1473-1543)是夠資格的天文學家，貝爾納・德・克萊沃不會承認路德(Martin Luther, 1483-1546)是夠資格的神學家。任何一個學者都把批評自己的人算是『不夠資格的著者』」[27]。這結果是由外行人來決定誰是夠資格的學者！

不僅此也。政府握有權力，是唯一夠資格的作家。所謂「夠資格的著者**就會變成官方的著者，出版自由同書報檢查制度之間的鬥爭就會變成夠資格的作家同不夠資格的作家之間的鬥爭**」[28]。

馬克思對這一問題做這結論：

「出版物是個人表現其精神存在的最普遍的方法。它不知道尊重個別人，它只知道尊重理性。你們是否願意由官方用特殊的外在的標誌來確定精神的傳達能力呢？我不能成爲別人的什麼，我

也就不是而且也不能成爲自己的什麼。如果我沒有權利成爲別人的精神力量，那麼，我也就沒有權利成爲自己的精神力量；難道你們願意成爲精神存在物的特權僅僅交給別人嗎？每個人都在學習寫作和閱讀，同樣，每個人也**應當有權利寫作和閱讀**。」㉙

但是在省議會中，也有些屬於「農民」等級的議員們，發表了不同的言論。他們認爲檢查制度過時了，它是妨害人們論述公開談論的事。在不滿意中馬克思以下面的話做全論文的結束語：

「希達爾奈斯（波斯總督——稼），你向我們提出勸告，你沒有從兩方面來考慮。因爲你的勸告只有一方面是你親身的體驗；而另一方面則是你所沒有體會到的。你知道做奴隸的滋味；但是自由的滋味你却一次也沒有嘗過，所以你就不知道它是否甘美。因爲只要你嘗過它的滋味，你就會勸我們不僅用矛頭而且要用斧子去爲它戰鬥了。」㉚

見到這論文，當時被視爲德國第一政論家的盧格，却毫不妒忌地明白承認，「關於出版自由，以及在捍衛出版自由方面，從來沒有，甚至也不可能有比這說得更深刻更透徹的了。在我們的時論中，出現了這樣有眞才實學、有氣魄、善於清理普通的概念混亂的文章，眞是值得我們慶幸」。梅林也說：「馬克思在這篇文章的一處地方談到了他的故鄉的溫和宜人的氣候，而這篇論議會的文章至今還閃耀著萊茵河兩岸滿是葡萄園的丘陵上的夏陽的光輝。」㉛

梅林是馬克思主義者，也許帶有主觀性。當日與馬克思同事的榮克曾在給馬氏的信中如此讚美道：「你對於出版自由的論說是非常之好的。梅因近來寫信說《萊茵報》在柏林已經壓倒了《德國年鑒》，《萊茵報》引起大家的一種熱忱。他旋問馬克思還不即刻出面表示他的本領嗎？你現在對於他已經投

下一塊適口的美物了。」㉜

凡曾讀過馬克思這篇長文的人，對他的文體和擁護言論、出版自由的熱忱和論點，很少不佩服的。這位執著民主自由火炬的青年馬克思，是後日布爾什維克政權的最大敵人。專政和蔑視自由的共產黨政權，允許它發表於《全集》中，難道合於辯證的發展?!

五月十七日，《萊茵報》載繼魯滕堡主持編輯職務的赫斯的文章〈德法關於中央集權化問題〉(第三七號附刊)。馬克思寫評論它的「中央集權化問題」。這論文只留下段片，缺少後面的部分。當時，它何以不發表，原因不明。馬克思指出：署名爲「∴∴」的〈德法關於中央集權化問題〉，有這主張：「國家權力發自一點或發自每個省，每個社團，也就是自己管制，而中央政府作爲總權力管治國家的各部分，只在於這國家對外是代表者——對這個問題，還有廣大的歧見。」這主張對不對呢？馬克思認爲：判斷每個問題的標準是它的內容，而不是它的答案。因此，眞正批判，不是分析答案而是分析問題。「世界史本身只有一個方法，那就是用新問題去答覆去解決舊問題。因此，任何一定時代的口頭上謎題，都易於找到的。那是當日的問題，如果個別人的意向和見識在答覆中扮演了重要的角色，如果區分什麼屬於個別的和什麼屬於時代的，必須敏銳的見解，那麼，相反地，**問題**是一時期之公開的、無情的聲音，超過所有個別性。……由之，在任何時期，反動派是它的知力情況的好溫度計，恰似找覓某些東西之嗅覺好的狗。公衆相信反動派**製造**問題。因此，公衆相信：如果這個或那個蒙昧主義者不反對現代的潮流或製造問題，那就不會**有**問題。於是，公衆把反動派看做眞正進步者。」

赫斯說：「或者國家權力發自一點」，也就是由一點去管理別人，或者發自任一省即自治，而作爲總權力的中央政府只在對外表示出來：不能這樣地了解中央集權化問題。馬克思說：「作者要我們深信：『由較高見解而言，這問題被視空虛而不成立』：因爲，『如果實際上人恰按照他應有的性格，那

個人自由和普遍自由，就沒有差別了。』『由之，如果我們假定有一個**正義**的國家，那討論的問題就不會發生。』『中央權力將建立於它的所有成員之上，等等。』『就爲着任何外面的法律，任何積極的制度等等，一般地是多餘的，所以國家的任何中央權力等等，也是多餘了。這樣的社會不是一個**國家**，而是人類的**理想物**。』『由一個高度哲學觀點看我們的社會生活，解決國家的最困難問題可有駭異的容易。**理論上**，這樣解決問題是十分正確的：的確，它是唯一正確的。但這兒我們所說的，不是對中央集權化問題之理論的答覆，而是要實際的答覆，的確只要一種經驗的和相對的答覆，等等』。」

馬克思說：「該文作者是由對他的問題之**自我批判**開始的。由較高的觀點看來，它是不存在的，但在同時，我們知道：由這一較高觀點，所有法律、積極的制度、國家的中央權力，和最後國家本身都消失了。作者正確地讚美『駭異的容易』，由之可以確定觀點，但稱這種解決，『理論上，十分正確的，的確它是唯一正確的』，却錯了。他錯誤地稱這觀點是『哲學的』。當用想像和哲學相混時，哲學必須提出嚴肅的抗議。『正義的』國家的虛構，與哲學全相反，正和虛構『做禱告的獵狗』違反自然。作者以『他的抽象』代替哲學。」(以下原稿失落)㉝

這論文的本意是批評赫斯這論點：正義的國家、中央權力與人民共久長。因爲它是一種虛構的幻想，不是事實。黑格爾也曾斥責烏托邦的解決問題，和以抽象的觀念代替歷史中的理性。後來，馬克思還認爲青年黑格爾的致命毛病，就是這種思想。

五月下旬，馬克思因弟赫爾曼的喪事，回特利爾，爲着金錢的問題與母親爭論(七月九日給盧格信)㉞。當時他很窮，需要錢，而母親埋怨他不能繼承父業，並控制他的經濟來源。

六月他草擬關於第六屆萊茵省議會辯論的第三篇論文〈關於科倫教會紛爭的批評〉，被檢查官禁止發表。七月九日，他在給盧格的信中如此說：

紙辦下去，要最堅強的毅力才行。我的關於省議會的第二篇論文，即關於教會糾紛問題的論文，被檢查官抽掉了。我在這篇論文中指出了國家的擁護者怎樣站在教會的立場上，而教會的擁護者又怎樣站在國家的立場上。由於愚蠢的科倫天主教徒中了圈套，而維護大主教的言論又能招引訂戶，因此發生這件事對《萊茵報》來說就更加不利。同時您也難以想像，這些暴虐的傢伙是何等的卑劣。他們在對付正統教的糊塗蟲時又是何等的蠢。可是事情却順利地這樣結束了。普魯士在全世界前親吻教皇的鞋子，而我們的執政的奴才們則走在大街上臉都不紅一下。」㉟

「您不要以爲，我們在萊茵省是生活在一個政治的埃爾多拉多裏。要把《萊茵報》這樣的報

梅林對最後的這句話，做這解釋：「具有浪漫主義傾向的弗里德里希威廉四世同羅馬教庭進行了和平談判，而羅馬教庭則爲了表示答謝，按照梵蒂岡的策略常規著實把他愚弄一番。」㊱

六月二十九日至七月四日間，馬克思寫第三篇論文，標題：〈第一七九號《科倫日報》社論〉，在七月十日，十二日和十四日的《萊茵報》上發表。

《科倫日報》(*Kölnische Zeitung*)出版於一八〇二年，在十九世紀三十至四十年代初，擁護天主教，反對普魯士國內佔統治地位的新教。它常和《萊茵報》筆戰，因爲它不滿青年黑格爾派。一八四二年普魯士政府密探海爾梅斯(Karl Heinrich Hermes 1800-1856)擔任該報的政治編輯，更使《科倫日報》和《萊茵報》不斷筆戰。這海爾梅斯當年輕時曾參加德國學生反政府的運動，到了四十年代變爲著名的反動政論家。七月九日馬克思由特利爾給盧格信如此說：「《科倫日報》社論的作者海爾梅斯反對科尼斯堡和科倫的哲學報紙。如果檢查官不再搗鬼的話，那麼在下期的附刊裏就會登載我的一篇答覆。萊茵的宗教黨是最危險的黨派。反對派近來太習慣於在教會範圍裏進行反對活動了。」㊲這信中所說《科尼斯

堡日報》(*Konigsberge Zeitung*)是四十年代德國資產階級的進步報紙，創刊於一七五二年，全名為《普魯士王國國家筆事和和平日報》(*Königlich-Preusische Staats-Kriegsund Friedens-Zeitung*)。它是東普魯士的大報，介紹柏林青年黑格爾派的「自由人」(Die Freien)，引起《科倫日報》海爾梅斯的攻擊。海氏要求政府封禁那兩報。馬克思在三篇論文組成的〈第一七九號《科倫日報》社論〉中，抨擊海爾梅斯的論點。

《科倫日報》社論認為：國家不但有權力，而且也有義務「禁止非法的空談家發言」。他要求國家「在有關宗教的方面重新加強書報檢查，要採取新的警察措施來對付剛剛能自由呼吸的刊物」。他說：「據我們看來，國家應受責備的地方，倒不是它過分嚴格，而是過分軟弱。」[38]他所謂「軟弱」，是指書報檢查官執行任務時不嚴格。

贊成嚴格檢查報紙的《科倫日報》社論又說：「目前科學研究理應有無限廣闊的活動範圍。」可是，它補充說：「必須嚴格區別科學研究(基督教從它那裏只會得到好處)的自由所要求的東西和不屬於科學研究範圍的東西。」這等於說：科學研究的界限，不由科學研究本身決定，應由社論來決定。因此馬克思評論道：「由此可見，社論承認『官方理性』的存在，這種理性不向科學學習，反而去教訓科學，並儼然作為一種科學的預見，規定科學家應該有多粗的鬍鬚才能成為世界智慧的化身。」[39]

海爾梅斯主張「宗教是國家的基礎……即使是最原始的、幼稚的拜物教的宗教，也還在一定程度上把人提高到自身感覺欲望之上」。因此，宗教意識高度發展的民族，人民生活好，反之，則國家威力衰落，馬克思認為這主張完全不合史實。他如此駁斥道：

「希臘和羅馬恰巧就是古代世界各民族中『歷史發展』最高的國家。希臘的內部極盛時期是伯利克里(Pericles)時代，外部極盛時期是亞歷山大時代。在伯利克里時代，詭辯學派、稱得上哲學

化身的蘇格拉底、藝術以及修辭學等排斥了宗教。而亞歷山大時代就是既否認『個人』精神的永恒不滅又否認當代各種宗教之神的亞里士多德的時代。羅馬情形則更是如此？請讀一讀西塞羅的著作吧！伊壁鳩魯、斯多葛派或者懷疑論者的哲學學說，正是在羅馬的極盛時期才成爲有教養的羅馬人的宗教信仰的。古代國家的宗教隨着古代國家的滅亡而消亡，這用不着特別的說明，因爲古代國家的『眞正宗教』就是崇拜它們自己的『民族』，它們的『國家』。不是古代宗教的毀滅引起古代國家的毀滅，相反地，正是古代國家的毀滅才引起了古代宗教的毀滅。」㊵

海爾梅斯的意見是證明這結論：「科學研究最大的結果一向都只爲證實基督教的眞理而服務。」這等於說，科學的結論和宗教的結論是一致的。馬克思指出：過去一切哲學學說在當時毫無例外地被神學派責備爲背叛基督教：如萊布尼茨：被稱爲「不信教的人」。除了給科學以充分發展的自由，從而強使科學融化於宗教，沒有別的辦法證明科學結論和宗教結論的一致。馬克思又指出：海爾梅斯以爲：「基督教堅信的程度還不至於輕視警察的幫助。」總而言之，宗教和理性是對立的。宗教各國不同，而理性是普天下同一。馬克思說：「難道存在着植物和星辰的一般性質而不存在人類的一般性質嗎？哲學是問：什麼是眞理？而不是問：什麼被看做眞理？它所以關心是大家的眞理，而不是某幾個人的眞理；哲學的形而上學的眞理不知道政治地理的界限；至於『界限』從哪裏開始，哲學的政治眞理知道得非常清楚，而不會把個人世界觀和民族觀的幻想視野和人類精神的眞正視野混淆起來。」㊶

這兒所說的哲學，是指黑格爾死後的哲學或辯證的哲學，那是馬克思本人要發揮的。

海爾梅斯以爲：「所有我們這些歐洲國家的基礎都是基督教。」㊷馬克思引一八三〇年法國革命後的「憲章」和普魯士法第二部分第十三章，證明與海氏所說相反。

馬克思轉到另一問題：「哲學是不是也應該在報紙上談論宗教問題？」他答道：「哲學，尤其是德國的哲學，喜歡幽靜孤寂，閉關自守並醉心於淡漠的自我直觀；…報紙一般性質——經常的戰鬥準備，對於急需報導的聳人聽聞的當前問題的熱情關心。……從哲學的整個發展看來，它不是通俗易懂的。…哲學家的成長並不像雨後的春筍，他們是自己的時代、自己的人民的產物，人民最精緻、最珍貴和看不見的精髓都集中在哲學思想裏。那種曾用工人的雙手建築起鐵路的精神，現在在哲學家的頭腦中樹立哲學體系。哲學不是世界之外的遐想，就如同人腦雖然不在胃裏，但也不在人體之外一樣。自然，哲學首先是通過人腦和世界聯繫，然後才用雙脚站在地上。……因爲任何眞正的哲學都是自己時代精神的精華，所以必然會出現這樣的時代：那時哲學不僅從內部即就其內容來說，而且從外部即就其表現來說，都要和自己時代的現實世界接觸並相互作用。那時，哲學對於其他的一定體系來說，不再是一定的體系，而正在變成世界的一般哲學，即變成當代世界的哲學。各種外部表現證明哲學已獲得了這樣的意義：它是文明的活靈魂，哲學已成爲世界的哲學，而世界也成爲哲學的世界。……哲學是在它的敵人的叫喊聲中進入世界的；然而就是哲學的敵人的內心也受到了哲學的感染，他們要求撲滅思想火焰的求救哀嚎就暴露了這一點。」[43]

馬克思還說：「公衆（包括哲學的敵人在內）只要動一動自己觀念的觸鬚能夠觸動哲學的觀念領域，而在公衆的眼裏，和物質需要的體系幾乎具有同等價值的唯一的思想領域，就是宗教思想領域。最後，宗教不是反對哲學的一定體系，而是根本反對一切體系的哲學。」[44]

就由於這個原因，六年來德國報紙——《科倫日報》在內，「都用各種方式謾罵過黑格爾和謝林、費爾巴哈和飽威爾，謾罵過《德國年鑒》等等」[15]。馬克思說：「但是，哲學家談論宗教問題和哲學問題和你們不一樣。你們沒有經過研究談論這些問題，而哲學是在研究之後才談論的；你們求助於感

覺，哲學則求助於理性；你們是在咒駡，哲學是在敎導；你們許諾人們天堂和人間，哲學只許諾眞理；你們要求人們信仰你們的信仰，哲學並不要求人們信仰它的結論，而只要求檢驗疑因；你們在恐嚇，哲學在安慰。的確，哲學非常懂得生活，它知道，自己的結論無論對天堂或人間的貪求享受和利己主義，都不縱容姑息。」㊻

馬克思再談另一問題：「在所謂基督敎國家中，報紙應該不應該從哲學的觀點來討論政治？」他說：「如果宗敎變成了政治的因素、政治的對象，那麼，再來談論報紙可不可以討論政治問題顯然是多餘了。不言而喻，現世的智慧即哲學比來世的智慧即宗敎更有權關心這個世界的王國——國家。……如果你們把宗敎變成國家法的理論，那你們自己就把宗敎變成哲學的變種了。」㊼的確是基督敎先把敎會與國家分開。

再說眞正的宗敎國家，馬克思以爲實是「神權政體的國家。這些國家的首腦應該是：或者像猶太人的國家那樣是宗敎之神耶和華自己，或者像西藏那樣是佛的全權代理人達賴喇嘛，最後，……基督敎國家應該毫無例外地服從統一的敎會。」㊽歷史指示我們：拜占庭國家是一個眞正的宗敎國家，也是一個最壞的國家。

馬克思對「基督敎國家」認爲有下述的二難推論：

「或者是基督敎國家符合於實現理性自由的國家的概念，那時，國家只要成爲理性的國家就足夠了，不必要成爲一個基督敎的國家，那時，國家只要從人類關係的理性中產生出來（這是哲學的工作）就可以了。或者是理性自由的國家不能從基督敎中產生出來，那時，你們自己就應該承認，這種做法不是基督敎的目的；基督敎不希望壞的國家，但是，不實現理性自由的國家就是壞的國

家。」[49]

馬克思說：「如何解決這個二難推論，你們可以聽便，然而你們將來會承認，不應該把國家建立在宗教的基礎上，而應該建立在自由理性的基礎上。」[50]論文末段，馬克思根據近代哲學，也就是由黑格爾和以後的哲學，提出理想的國家觀。他如此說：

> 「從前的國家法的哲學家是根據本能，例如功名心、善交際，或者甚至根據理性，但並不是公共的而是個人的理性來看國家的。最新哲學持有更加理想和更加深刻的觀點，它是根據整體的思想而構成自己對國家的看法。它認爲國家是一個龐大的機構，在這個機構裏，必須實現法律的、倫理的、政治的自由，同時，個別公民服從國家的法律也就是服從自己本身理性即人類理性的自然規律。」[51]

馬克思的這一國家觀和《共產黨宣言》發表後的國家觀，完全不同。他最後對《科倫日報》致以哲學的臨別贈言：「沒有黨派就沒有發展，沒有區分便沒有進步。」[52]

七月九日，馬克思寫信給盧格，說準備將被檢查不許登載的論文——關於科倫教會紛爭的論文，擬請漢堡何夫曼和坎培(Hoffman und Campe)書店出版。同月十二日，姊索菲亞出嫁。中旬，他離特利爾赴波恩。

八月九日，他以筆名在《萊茵報》附頁發表〈法的歷史學派的哲學宣言〉，它原定在《軼文集》公刊的。檢查官只删去「婚姻篇」。這篇論文的目的，是指示胡果(Gustav Hugo 1764-1844)觀點的錯誤。那胡果是德國名法律家、哥丁根大學的法學教授，法的歷史學派創始者。胡氏於當年五月十日舉行五十週

年博士慶祝會，同派名人薩維格尼（才被任爲普魯士司法部部長）特發表一篇祝詞，描述胡博士是法的歷史學派之祖。馬克思論文開頭就如此說：

「庸俗的觀點認爲歷史學派是對十八世紀的輕佻精神的一種反動。這種看法的普遍性和看法的眞實性恰好成反比。十八世紀僅僅產生了一種東西，它的主要特徵是輕佻，而這種唯一的輕佻東西就是歷史學派。」[53]

法的歷史學派創建者胡果所著《作爲實證法、特別是私法的哲學的自然法教科書》(*Lehrbuch des Naturrechts, als Einer Philosophie des Positiven Rechts, Besonders des Privatrechts*)說該派奉爲「舊約聖書」。馬克思對胡果有這評語：

「當我們承認胡果先生是十八世紀的產兒的時候，我們甚至是**按照**胡果先生本人的**精神**行事的，這位先生自稱爲康德的**學生**，並把自己的自然法稱做**康德哲學**的愛子。現在我們就從胡果的**宣言**中這一論點開始談起。

胡果**曲解**自己的先生**康德**，他認爲：因爲我們不能認識**眞實的事物**，所以在邏輯上我們就應當承認**不眞實的事物**（只要它是存在的）是**某種確實的事物**。胡果像**懷疑論者**那樣去對待事物的**必然本質**同時又像霍夫曼(Ernst Theodor Amadens Hoffmann 1776-1822，德浪漫主義作家。他的作品混合現實的因素和幻想、神秘主義以及對認識的不合理性的宣傳——編者註)那樣去對待事物的**偶然現象**。因而，他根本不想證明，**實證的事物是合乎理性**的；相反地，他卻力圖證明，**實證的事物是不合乎理性的**。胡果自鳴得意地從各方面搬出證據來，企圖證明下面這一事實是顯而易見的，即理性的必然性並不能鼓

舞各種實證的制度；他把所有制、國家制度、婚姻等都算做這種制度。在胡果看來，這些制度甚至是和理性矛盾的，它們至多也不過容許在擁護自己或者反對自己的問題上空發議論。」[54]

胡果按照康德的哲學，認爲自在之物是不能認知的，知道的只是它的現象。因此，凡是存在的，都是眞實的。這結果，是沒有判別事物的尺度或標準。馬克思不滿意胡果的「原則的方法」。他說：

「如果說**實證的事物**之所以應當**有效**，就因爲它是眞實的，那麼我就必須**證明**；**實證的事物之所以**有效，**並非因爲它是合乎理性的**；肯定不合乎理性的事物是實證的，而實證的事物是不合乎理性的，同時實證的事物之所以存在，並不是**由於合乎**理性的，而是**由於違背理性**。……假如**理性**是**衡量實證的事物的尺度**，那麼**實證的事物**就不會是**衡量理性的尺度**。」[55]

不滿胡果的立場，馬克思根據康德和斯賓諾莎的合理主義——這兩人都反對混淆實證的和合理的——如此說：

「如果，胡果**褻瀆**對正義的、道德的和政治的人來說是神聖的一切，可是，他破壞這些神聖的事物，只是爲了用**歷史的聖徒遺物**應得的榮譽去報答它們，他從**理性的觀點**指摘它們，以便後來可以**從歷史的觀點**去頌揚它們，同時借此去頌揚歷史學派的觀點。」[56]

由之，馬克思認爲胡果的論據和他的原則一樣，是實證的、是非批判的。因爲，胡果把「凡是存在的一切事物都認爲是權威，而每一個權威又都被他拿來當做一種根據」[57]。這種理論，必然認普魯士國家爲合理的，而這國家在馬克思眼中却是不合理的。

馬克思接着說：因此，胡果「在某一段文章裏曾引證了摩西(Moses)和伏爾泰、理查遜(Samuel Richardson 1689-1761)和荷馬(Homer)、蒙臺涅(Michael Montaigne 1533-1592)和阿蒙(Christoph Friedrich Ammon 1766-1850)，引證了盧騷的《社會契約論》和奧古斯丁(Aurelius Augustinus 354-430)的《論神之都》。他以同樣的態度在對待各民族——他使各民族等同起來」[58]。這種觀點，「是十足的懷疑論者，否認存在事物合乎理性的十八世紀的懷疑論，在胡果那裏則表現爲否認理性存在的懷疑論。胡果承襲了啓蒙時代，他在實證的事物中再也看不到有什麼合乎理性的事物，但這只是爲了在合乎理性的事物中不再看到實證的事物。胡果認爲，人們要使實證的事物中的理性假象熄滅，僅僅是爲了承認那種甚至失去了理性假象的實證的現實；他認爲：人們抽掉鎖鍊上的假花，只是爲了戴上沒有任何花朵的眞正的鎖鍊」[59]。

這種批判的分析，表示馬克思以合理性估度眞實。依批判的哲學，眞實的該是合理的，可是它却未到達完全的合理，因此必須批判，掀露它的不合理程度。馬克思這兒所採用的方法，與擁護現秩序者不同，同時也與柏林鮑威爾們的「自由人派」不同。

最後，馬克思說：「要是能公正地把**康德的哲學**看成是法國革命的**德國理論**，那末，當把胡果的**自然法**看成法國舊制度的**德國理論**。」[60]

## 註釋

❶德國大多數天主教徒的政見是極端保守，主張教會有精神的權力。他們反對混合婚姻制；主張教會有教育權，懷疑國家辦學校。他們的積極活動家，是南德、西德和西列西亞(Silesia)的貴族。他們的哲學家巴蒂爾(Franz Xaver von Baader 1765-1841)，是第一個用「無產階級」(proletariat)術語的人，注意社會窮困的問題。他和雅爾克(K. Jarcke)、杜林格(I. Dölinger)、

形成一個政治集團、除了杜氏後來反對羅馬教皇會議的勅令外，其他奉高勒斯爲首，在「科倫事件」中支援天主教會反普魯士政府。他們反對國家萬能論，贊成等級會議代表制和恢復舊帝國。受他們宣傳影響的萊茵資產階級，政治上傾向自由主義。弗里德里希威廉四世即位，對天主教讓步，釋放科倫總主教。同時，天主教也有革新。他們主張：教會是神造的，不能服從國家，要求政教分離，出版、言論和集會的自由。

❷《馬克思傳》第五〇頁。

❸梅林著《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創始人》第二二頁。

❹同上書。尼古拉耶夫斯基的《馬克思傳》說，《萊茵報》開始時，未得閱者的歡迎，因爲它主張：統一，反對地方狹隘觀：由普魯士領導全德，國家干涉教會等（第六頁）

❺《馬克思恩格斯全集》第一卷，第四二頁。

❻同上書第四二至四三頁。

❼同上書第四五至四六頁。

❽同上書第五〇頁。

❾同上書第五三頁。

❿同上書第五四至五五頁。

⓫同上書第五五頁。

⓬同上書第五九頁。

⓭《馬克思主義以前的馬克思》第八五頁。

⓮《馬克思恩格斯全集》第一卷第五九至六一頁。

⓯同上書第六一至六二頁。

⑯同上書第六三頁。

⑰同上書第六四至六五頁。

⑱同上書第六八頁。

⑲同上書第七〇至七二頁。

⑳同上書第七三至七四頁。

㉑同上書第七四至七五頁。

㉒同上書第七六頁。

㉓同上書第七八頁。

㉔同上書第八三頁。

㉕同上書第八四頁。

㉖同上書第八六至八七頁。

㉗同上書第八八頁。

㉘同上書第九〇頁。

㉙同上書第九〇至九一頁。

㉚同上書第九五至九六頁。

㉛《馬克思傳》第五四頁。見到這論文的康普豪森問他的弟弟這篇可讚美的論文作者是誰？各報都摘要轉載。

㉜李季著《馬克思傳》上卷第七二至七三頁。

㉝伊斯谷與古達編譯《青年馬克思關於哲學和社會的著作》第一〇六至一〇八頁。

㉞他告訴盧格：「我的家庭給我設下了重重障碍，使我目前陷入極爲窘迫的境地，儘管我的家庭經濟狀況不壞。」（《馬克思恩

格斯全集》第二十七卷第四二八頁）

35 同上書第四十二頁。「埃爾多拉多」是西班牙的南美殖民者虛構的黃金國或黃金城市。

36 《馬克思傳》第五五頁。

37 《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四二九頁。

38 同上書第二〇頁。

39 《馬克思恩格斯全集》第一卷第一一二頁。

40 同上書第一一三至一一四頁。

41 同上書第一一六頁。

42 同上書第一一八頁。

43 同上書第一二〇至一二一頁。

44 同上書第一二二頁。

45 同上書第一二二頁。

46 同上書第一二三頁。

47 同上書第一二四至一二五頁。

48 同上書第一二五至一二六頁。

49 同上書第一二七頁。

50 同上書第一二七頁。

51 同上書第一二九頁。

52 同上書。

●《馬克思恩格斯全集》第一卷第九七頁。

●同上書第九八頁。圈是原有加圈的，下同。

●同上書第九八至九九頁。

●同上書第九九頁。

●同上書第九九頁。

●同上書第九九頁。

●同上書第一〇〇頁。

●同上書第一〇〇至一〇一頁。

# 第十四章
# 萊茵報（上）

由八月二十五日馬克思給奧本海姆的信，我們知道他對《萊茵報》的編輯方針，有很大影響力。這時候，普魯士政府很不滿《萊茵報》的言論，實際上在該報上發表許多文章的柏林「自由人」(Die Freien)派，也引起馬克思的不滿。

一八四二年夏天，柏林的青年黑格爾分子成立一個被梅林叫做「脫離實際生活和沉醉於抽象哲學爭論的無神論小組」[1]，參加者，除了以前「博士俱樂部」的會員，還有泰奧多爾・米格博士，《雅典烏姆》雜誌出版者李德爾，《唯一者及其所有物》作者麥克斯・施蒂納等人。他們的核心人物是鮑威爾兄弟，愛・梅因、路・布爾(Ludwig Buhl)、麥・施蒂納們。這羣人在柏林的行動是這樣的：

> 「他們以自己的智慧從事擾亂柏林市民的工作。這些咖啡館裏的哲學家們搖身一變成爲暴亂的煽動者。他們的奇異行動、在街頭巡行，爲窮人的幸福而吶喊。他們在戲院、餐室，甚至妓院中與別人發生爭吵和打鬥。當他們抱有一種絕妙的想法，牧師在爲他們之中一個人證婚時，新婚男女從錢袋中掏出兩個銅質戒指給牧師，來代替結婚戒指，他們大聲疾呼地喊出這才是眞正教會儀式的象徵：於是全城爲之震動，而他們也僅僅能使自己的行動不致超出法律範圍。」[2]

梅林對「自由人」也有這些話：「在這個『自由人』的團體中幾乎滙集了所有住在普魯士首都的

三月革命以前的文人。這些瘋瘋癲癲的庸人在那裏扮演著政治革命家和社會革命家的角色。還在夏天時，『博士俱樂部』裏發生的事情，就使馬克思深感不安：他說，宣佈自己的解放是一回事，這是正當的；但為自己大肆宣揚則是另一回事，這就有些自我吹噓的意味。」❸在那時，馬克思以為幸虧有布魯諾．鮑威爾在柏林，不讓他們搞出「荒唐事」❹，實際上，未參加「自由人」胡鬧，和不滿那胡鬧的是科本和盧格。前述侮辱牧師的人，就是在施蒂納婚禮上胡鬧的布魯諾．鮑爾。

「自由人」的無政府主義的個人主義思想由於魯滕堡的不加選擇，發表於《萊茵報》，這引起《哥尼斯堡新聞》的攻擊。它的一篇論文中，指出「自由人」的「近代哲學根本信條是：第一、凡由積極宗教所假設的啓示，都作為寓言；第二，只有人類精神能夠正確地教導我們關於超自然的事物；最後，把這信條由科學的有限範圍轉入生活的更廣大預域，並肯定它。」❺

《萊茵報》因刊載「自由人」的來稿，引起普魯士政府的不滿。馬克思和檢查官有同一的不滿情緒。他對魯滕堡的才能極難滿意。一八四二年七月九日，他給盧格信中有這些話：「魯滕堡使我的良心感到不安。我把他引進《萊茵報》編輯部，而他根本不能勝任。早晚他會被趕走的。」就到他接魯氏的職務後，於十一月二十日給盧格的信中還說：「自由人」以大批思想空疏和潦草塞責的文字，亂雜的無神論和共產主義投給報紙，魯滕堡缺乏選擇能力（全文見後）。也許和這件事有關，報紙銷路跌到八百八十五份。

馬克思不滿「自由人」的虛無主義(Nihilism)❻，似乎還有一個立場，那就是《萊茵報》不應否定一切，攻擊一切，應該支持資產階級做自由主義的改革。就為這個立場，他曾勸報館董事倫納德對萊茵省總督許諾以後少談宗教❼。

那麼，此後《萊茵報》的編輯方針應該怎樣呢？八月廿五日他函告達哥伯特·奧本海姆：

「這個問題必須心平氣和地進行討論。首先，關於國家制度的完全是一般理論性的論述，與其說適用於報紙，無寧說適用於純學術性的刊物。正確的理論必須結合具體情況並根據現存條件加以闡明和發揮。

既然已經發生了這種事情，那就必須注意兩件事。只要我們同其他報紙發生論戰，人們就早或遲都可能提起這件事來責難我們。這種明顯地反對目前國家制度基礎的示威，會引起書報檢查制度的加強，甚至會使報紙遭到查封。南德意志的《論壇報》就是這樣垮臺的。無論如何，我們這樣做就會使許多甚至大多數具有自由思想的實際活動家起來反對我們；這些人承擔了在憲法範圍內逐步爭取自由的吃力角色，而我們卻坐在抽象概念的安樂椅上指出他們的矛盾。誠然，〈論中庸〉一文的作者號召進行批判；但是，一、我們大家都知道，政府怎樣來回答這樣的挑戰；二、光是某個人屈服於批判（本來也不會去問他是否允許進行批判），是不夠的；問題在於，他是否選擇了適當的場所。只有當問題成了現實國家的問題，成了實際問題的時候，報紙才開始成為這類問題的合適場所。

我認為必須做到的是，不要讓撰稿人領導《萊茵報》，而是相反，讓《萊茵報》領導撰稿人。上述那一類文章，提供了一個給與撰稿人指出明確行動計劃的極好機會。單單一個作者是無法像報紙那樣掌握全盤的。」❽

奧本海姆是《萊茵報》中有力量的人，他接受馬克思的觀點。這時魯滕堡不僅政府視為危險的人物，還為報館中有力者所不滿，因此股東會決定解除他的職務。誰來接替他？是二十四歲的馬克思。

十月中旬，馬克思由波恩遷往科倫，十五日就《萊茵報》總編輯職。魯滕堡於十一月中旬被普魯士政府迫離報館返柏林。

在就總編輯職那一天，馬克思寫〈共產主義和《奧格斯堡總滙報》〉，翌日發表於《萊茵報》。他寫這論文的原因，梅林有這說明：

「在《萊茵報》的駐瑞士通信記者中，奧古斯特．貝克爾(August Becker 1814-1871，十九世紀四十年代在瑞士的魏特林派領導人之一——稼)和塞巴斯提安．載勒爾(Selastian Seiler，共產主義者同盟的盟員，參加一八四八年命——稼)是威廉．魏特林(Wilhelm Weitling 1808-1871)的朋友。一八四二年九月底，《萊茵報》本身引用了魏特林的《年輕一代》(*Die junge Generation*)雜誌上的一篇文章。這篇文章對共產主義社會的政府形式說道：應當選入政府的不是人本身，而是人的才能——這也就是《萊茵報》不想在天才和獨創精神方面讓步的思想。第二天，《萊茵報》轉載了《年輕一代》雜誌的一位臨時記者的關於評論〈柏林家庭住宅〉的通訊，認爲這個報導『對於了解目前這個重要問題並不是沒有意義的』。這篇通信把漢堡附近的幾所工人住宅描寫成『六所工廠式的鼠洞，用泥土和木頭架成，每所高四十英尺，長約九十英尺，牆上塗著藍色和白色』，也就是描寫成實際上存在的極其悲慘的貧民窟。

差不多在同一時期，《萊茵報》也發出了響應法國社會主義的微弱回聲。報紙派遣自己的記者(大概是莫澤斯．赫斯)，到斯特拉斯堡的學者會議去採訪。有許多德國學者和法國記者出席了這次會議。在像韋爾凱爾(Karl Theodor Welcker 1770-1869，德法律家和自由主義政論家，要求出版自由，一八四八年法蘭克福國民會議議員——稼)這樣歡迎法國革命，認爲它是自然法的始祖的德國自由主義者的身旁，坐

著孔西得朗(Victor Considerant 1808-1893，法國傅利葉信徒——稼)和勒魯(Pierre Leroux 1797-1871，法國聖西門主義者，後成爲基督教社會主義者的代表——稼)這樣的法國社會主義者。會議的政治經濟學小組，討論了法國社會主義的體系。《萊茵報》的記者就這項討論發表短評，認爲中層等級現在所處的地位同一七八九年時貴族的地位相似，當時第三等級曾經覬覦貴族的特權，並且得到了這種特權，而現在的一無所有的等級，則要求佔有目前當權的中等階級的一部分財產。但是，現在的中層等級比一七八九年的貴族階級更有遠見，所以問題大概會通過和平方法解決。

發表這則短評和轉載關於報導柏林家庭住宅的文章，使《奧格斯堡總滙報》得到了一個理想的借口，以此攻擊《萊茵報》，說它進行共產主義宣傳。」❾

反擊的馬克思先說《奧格斯堡總滙報》第二八四號的愚笨，因爲「它發現了：《萊茵報》是普魯士的**共產主義者**，雖然不是眞正的共產主義者，但畢竟是一位向共產主義虛幻地賣弄風情和頻送秋波的婦人」。這「發現」證明該報是「長舌婦」。

《奧格斯堡總滙報》「說什麼共產主義的意義並不在於它是法國和英國目前極端嚴重的問題。單憑《奧格斯堡報》唱過共產主義高調這一點，共產主義也就具有**歐洲的意義**了」。這是馬克思暗示地斥責《奧格斯堡報》的論說等於告密。他又說：「該報一位駐巴黎記者（一位談論歷史像糖果商談論植物學一樣的改宗信徒）竟異想天開，認爲君主政體應當竭力把社會主義——共產主義思想放在自己的控制之下。」由於《萊茵報》「向羣衆毫無掩飾地介紹了共產主義的眞相」，所以該報不原諒它。其次，《萊茵報》指出：「一無所有的等級要求佔有中等階級的一部分財產」是事實，而奧格斯堡長舌婦卻無恥地規避現實。他問道：「也許奧格斯堡長舌婦是因爲我們的記者表示了通過『和平的方式』來解決那些確實存

在的衝突的願望才對他發怒吧？也許她是因爲我們既沒有及時開出了一個驗方，也沒有悄悄塞給驚愕的讀者一個十分清楚然而卻毫不解決問題的方案才指摘我們的吧？我們沒有本事用**一句空話**來解決那些正由**兩個**民族在解決的問題。」⑩

馬克思大聲地宣稱：「《萊茵報》甚至在**理論上**都不承認現有形式的共產主義思想的**現實性**，因此，就更不會期望**在實際上去實現它**，甚至都不認爲這種實現是可能的事。《萊茵報》徹底批判了這種思想，然而對於像勒魯、孔西得朗的著作，特別是對於蒲魯東(Pierre-Joseph Proudhon, 1809-1865)的智慧的著作，則決不能根據膚淺的、片刻的想像去批判，只有在不斷的、深入的研究之後才能加以批判。」⑪這等於說，馬克思認爲不能對沒有研究的事物，亂加評論。我們知道，在當時馬克思對於共產主義或社會主義的思想，只有淺薄的了解。

他又說：「我們堅信，眞正**危險的**並不是共產主義思想的**實際試驗**，而是它的**理論論證**；要知道，如果**實際試驗**會成爲**普遍性的**，那麼，只要它一成爲危險的東西，就會得到**大炮**的回答；至於掌握著我們的意識、支配著我們的信仰的那種**思想**（理性把我們的良心牢附在它的身上），則是一種不撕裂自己的心就不能從其中掙脫出來的枷鎖；同時也是一種魔鬼，人們只有先服從它才能戰勝它。」⑫

由上面的話，證明那時的馬克思並不贊成法蘭西的共產主義——實是烏托邦社會主義，就是《萊茵報》編輯部同人也沒有傾向那主義。他們都是後日共產黨人所說中產階級的急進自由主義者！

馬克思就總編輯職後，首先處理的事，是應付柏林的「自由人」。他們的稿件，常被檢查官的紅筆勾掉，依馬克思於十一月三十日給盧格的信，他也把那些文章作爲廢料。他如此說：

「我自己淘汰的文章也不比檢查官淘汰的少，因爲梅因一伙人寄給我們的是一大堆毫無意義

卻自命能扭轉乾坤的廢料，所有這些文章都寫得極其草率，只是點綴上一點無神論和共產主義（其實這些先生對共產主義從來沒有研究過）。在魯滕堡負責的時候，由於他毫無批判的能力，又缺乏獨立性和才能，這班人已習慣於把《萊茵報》看成是**自己**的唯命是從的機關報，而我則決定不讓他們再像以前那樣高談下去。」⑬

馬克思不登「自由人」的來稿，引起梅因們的不滿，到十一月二十四日左右，雙方決裂了。這是在格奧爾格・弗里德里希・海爾維格(Gerorg Friedrich Herwegh 1817-1875)與盧格到柏林時發生的。那海爾維格早在一八四一年發表革命的詩集《生者的詩》(*Gedichte Eines Lebendigen*)，以強烈的革命熱情和優美的文筆而名噪一時。一八四二年秋天為了替《來自瑞士的德意志信使》雜誌物色撰稿人，周遊全德，到處受人歡迎。經過波薩侯爵(Marquis Posa)謁見弗里德里希・威廉四世，彼此都無好印象。他在科倫時結識馬克思，兩人就建立了友誼；到德累斯頓，他會見盧格，一道前往柏林。他目擊「自由人」的那些胡作非為，極為不滿，盧格就同他與布魯諾・鮑威爾爭吵。鮑威爾「要他相信荒謬絕倫的東西」，例如，應該把國家、私有財產和家庭作為概念而揚棄，至於在現實中，它們將是怎樣的，那是完全無關緊要的事。海爾維格雖是詩人，也不喜歡「自由人」。「自由人」同志就攻擊他，盡情地嘲笑他覲見國王和他同有錢的女繼承人訂婚的事⑭。

這爭吵轉到《萊茵報》，因為雙方都要在該報上發表論戰的文字。海爾維格在盧格同意下（約於十一月二十四日），要求《萊茵報》登這樣的聲明：「『自由人』作為個別的人，大部分都是優秀人物，但是，正如他自己和盧格曾對他們坦率地說過的，他們的政治浪漫主義、恃才傲物和狂妄的自我吹噓，卻危害了自由的事業和自由的黨派。」⑮馬克思發表這聲明。

馬克思於接到梅因要求對海爾維格，對「自由人」，對政府的態度等表示意見的信後幾天，於十一月三十日函告盧格：「我要求他們（指「自由人」）少發些不著邊際的空論，少唱高調，少來些自我欣賞，多說些明確的意見，多注意一些具體的現實，多提供一些實際的知識。我聲明說，在偶然寫寫的劇評之類的東西裏偷運共產主義和社會主義的原理即新的世界觀，我認爲是不適當的，甚至是不道德的。我要求他們，如果眞要討論共產主義，那就要用另一種完全不同的方式，更徹底加以討論。我還要求他們更多地聯繫著對政治狀況的批判來批判宗教，而不是聯繫著對宗教的批判來批判政治的狀況，因爲這樣做才更加符合報紙的基本任務和讀者的水平。要知道，宗教本身是沒有內容的，它的根源不是在天上，而是在人間，隨著以宗教爲**理論**的被歪曲了的現實的消滅，宗教也將自行消滅。最後，我向他們建議：如果眞要談論哲學，那麼最好少炫耀『無神論』的招牌（這就像那種對一切願意聽他講話的人保證自己不怕鬼怪的小孩一樣），而多向人民宣傳哲學的內容。」⑯

這可說是馬克思主編《萊茵報》的方針，它與「自由人」的立場恰相反！二十九日，他又接到柏林「自由人」代表者梅因的「蠻橫無理的信」，要求《萊茵報》不要表現得「隱重」，而要「以最極端的方式進行活動」，即與當局衝突。這不是馬克思所能接受。他繼續告訴盧格：『這一切都顯示出這個人的難以置信的虛榮，他不懂得，爲了挽救一個政治機關報，是可以犧牲幾個柏林的吹牛家的；而他所考慮的「只是他那個小集團的事情。……由於我們現在從早到晚都要忍受最可怕的書報檢查的折磨，忙於同部裏通信，應付總督的指控、省議會的責難、股東的埋怨等等，而我堅守在崗位上，只是因爲我認爲有義務在力所能及的範圍內不讓暴力實現自己的計劃——因此您可以想見，我是有點被激怒了，於是我給梅因回了一封措詞相當尖銳的覆信。」⑰十一月二十九日「馬克思公開反對「自由人」，並收到梅因的絕交信，以後《萊茵報》就中止登載「自由人」派的稿件。

值得一提的，當馬克思和「自由人」決裂時，即約在十一月二十四日恩格斯前往英國曼切司特時，取道科倫，特到《萊茵報》訪問馬克思。因爲他在柏林時，曾加入「自由人」，所以受馬克思的冷遇。他後來曾寫信告梅林：

「當我於（一八四二年）十一月底前往英格蘭，再訪（《萊茵報》編輯部）時，我在該處遇著馬克思，我們初次會見，甚爲冷淡。馬克思當時出面反對鮑威爾等等，這就是說，他已經宣言，反對《萊茵報》專爲神學宣傳和無神論等等的機關，而不爲政治討論與行動的機關，他並且也反對埃德加·鮑威爾，純因想『走極端』而唱出來的『空論共產主義』，然埃德加也施用別種動聽的極端話來代替這種主義了；我當時既和鮑威爾等通音問，我便被當作他們的同盟者。，馬克思對於我懷疑，即在於此。」⑱

由於與「自由人」派的絕交，馬克思和前此好友布魯諾·鮑威爾也斷絕交誼。在同年九月上旬格魯比(Otto Friedrich Gruppe, 1804-1876，德語言學家、美學者、反黑格爾主義、柏林大學教授）寫〈布魯諾·鮑威爾與大學教育的自由〉(Bruno Bauer und die akademische Lehrfreihit, 1892)批評鮑氏，馬克思爲擁護好友，寫〈對格魯比博士著「布魯諾·鮑威爾與大學教育的自由」之一言〉。它登於十一月十六日的《德國年鑑》，這是他對布魯諾·鮑威爾友誼的最後表示，以後，他就轉爲鮑氏的批評者。

對於魯滕堡，馬克思也有不滿。一八四二年十一月三十日，他寫信告訴盧格：

「魯滕堡已被解除了德國欄的主管職務（他在那裏做的事情，主要是改改標點符號），而且只是**由於我方的請求**，才暫時把法國欄交給他。正是這位魯滕堡，由於我們的國君的極度昏庸竟有幸被認爲

是一個危險人物，儘管除了《萊茵報》和他本人以外，他對誰都不危險。當局向我提出了解除魯滕堡職務的斷然要求。普魯士的國君——這個despotisme prussien le plus hypocrite, le plus fourbe（**最僞善、最滑稽的普魯士專制主義**）——使出版負責人省去了一個不愉快的步驟，而已經學會了用相應的表情、舉止和語氣相當巧妙地表現殉道者意識的新殉道者魯滕堡，則利用了這個碰巧的機會。他寫信到各地，寫信到柏林，說他是《萊茵報》的**被放逐的原則**，而《萊茵報》在對待政府的態度上已開始採取**另一種立場**。」⑲

柏林對於馬克思的嘲笑魯滕堡，認爲「也許有點過火了」。十一月中旬檢查機關中央特派員馮‧格爾拉赫(karl Friedrich von Gerlach)向報紙出版人表示：「政府對於報紙方針極爲不滿，希望他回到比較令人滿意的道路上來。」在當局威脅下，出版人倫納德爲擺脫「麻煩」，辭退魯滕堡。依科倫市檔案館保存的文件，《萊茵報》一面辭退魯氏，另一面抗議封閉該報的威脅，抗議書的起草者就是馬克思。柏林如此說：

「這份文件裏說，《萊茵報》『迫於時勢』，同意暫時辭退魯滕堡並任命一個負責的主編，同時準備在符合於一個獨立報刊的尊嚴的範圍內盡一切可能使它免於毀滅。它保證在內容容許的範圍內，在敘述形式方面儘量緩和。抗議書寫的這樣謹慎和富於外交詞令，這在作者一生中是找不出第二個例子來的。但是如果說在個別詞句上挑毛病是不公正的，那麼，說年輕的馬克思起草抗議書時特別違反了他當時的信念也同樣是不公正的。這樣的情況，就是在他關於該報的親普魯士情緒的說法裏也不存在。除了同敵視普魯士的《奧格斯堡總滙報》進行論爭和鼓吹德國西北部也加入關稅同盟外，該報的親普魯士情緒首先表現在它不斷提到北德意志學術的功績，來同法國和南

德意志的膚淺理論相比。抗議書中宣稱：《萊茵報》是萊茵省和整個南德的報刊中第一個致力於把北德精神移植到南方並因而促進了分散的各族的精神團結的報紙。

總督沙培爾(Von Schaper, 1842-1845)的回答是相當無情的。他表示，就是馬上辭退魯滕堡並且在他的位置上安插一個更適當的主編，對《萊茵報》的出版是否給予最後的許可，也還要看該報今後的表現如何而定。給報紙物色一個新主編的期限是到十二月十二日爲止。」⑳

魯滕堡離開《萊茵報》，馬克思找一個新工作者，名卡爾・海因岑(Karl Heinzen 1809-1880)。他後來移居美國擔任辛辛那提(Cincinnati)一家德文報的編輯，晚年（一八六四）在波士頓出版他的回憶錄，生動地描寫當日的馬克思。他如此說：馬克思是細小而羸弱的，黑髮，臉黃。眉毛長得不高，而耳朵突出。在那細小、黝黑而近視的眼睛裏閃耀著智慧的但含有惡意的火焰。讀報時，要把報紙靠近眼睛。有令人驚異的理解力，但同時卻是「不可靠的自負者和好說謊的陰謀家」。只想利用別人，也妒忌別人的成就。嗜好美酒，每晚他們一起到餐廳喝酒，而後開始歡欣和愉快。好脾氣時，反覆講著曾一再看過的笑話使自己愉快。曾突然跑到別人的餐桌旁邊說：「我要把你毀滅了」，同時重複地說這句話。海因岑對馬克思的上面描寫，似是實況。

就在魯滕堡事件發生前，馬克思在《萊茵報》上發表第六屆萊茵省議會的辯論第三篇論文，題名《關於林木盜竊法的辯論》，時間是十月二十五、二十七、三十日和十一月一、三日，仍署名「萊茵省一居民」。這是他第一次爲人民物質利益而寫的論文。他在一八五九年出版的《政治經濟學批判》的序文中如此說：

「一八四二年到一八四三年，我作爲《萊茵報》的主編，第一次不得不就所謂物質利益問題

發表意見，而這曾使我陷入困境。萊茵省議會關於林木盜竊和地產析分問題的討論，當時萊茵省總督馮．沙培爾先生就摩塞爾農民的狀況問題對《萊茵報》進行的官方論戰，以及關於貿易自由和保護關稅的辯論等等，第一次推動我去研究經濟問題。」

由這序文的話，我們知道，這是馬克思談到黑格爾體系中沒有探究的問題。因此，他的論點和歷史唯物主義還有距離。

梅林指出林木盜竊法辯論的歷史背景：「這裏，問題是在於上升時期的資本主義和公社土地所有制的最後殘餘之間的鬥爭，在於剝奪人民群衆的所有權所引起的殘酷戰爭。在一八三六年一年中，普魯士國內經法庭審理的二十萬零七千四百七十八件刑事案件中，約有十五萬件即將近四分之三，是關於盜竊林木、侵佔牧場、違犯狩獵法和森林違禁法的案件。」[21]

由於砍伐林木者被視爲「盜賊」，所以有的省議員們要求懲辦砍伐者。可是，這兒所謂砍伐林木，包含「偷枯樹撿枯枝」，有的省議員主張「偷枯樹撿枯枝只應該受普通的違警處分」。馬克思承認：砍倒活樹，是明顯地侵害樹木的行爲，也就是侵害樹木所有者的行爲；至於偷砍倒的樹木，是偷竊財產。可是，他以爲撿枯枝和盜竊林木是本質上不同的兩回事，因爲枯枝，是實際上已經脫離財產的東西，樹木已經不再佔有從它身上落來的樹枝。現在把這兩種行爲都叫做盜竊，並且都當做盜竊來懲罰。

把撿枯枝叫做盜竊森林的法律，比著名殘酷的十六世紀查理五世的《加洛林納法典》(*Constitutio Criminalis Carolina*)，更加殘酷。「如果法律把那種未必能叫做違反森林條例的行爲稱爲盜竊林木，那麼法律就是撒謊，而窮人就會成爲法定謊言的犧牲品了。」馬克思引孟德斯鳩(Charles Montesquieu)這名言：「有兩種壞現象：一種是人民不遵守法律；另一種是法律本身使人民變壞；後一種禍害是無可救藥

的，因爲藥物本身就包含著這種禍害。」[22]

馬克思認爲：如果不分別撿枯枝和盜林，「而一概當做盜竊，那麼，任何私有財產不都是贓物嗎？我占有了自己的私有財產，那不就是排斥了其他任何人來占有這一財產嗎？那不就是侵犯了他人的所有權嗎？」[23]這兒，他用蒲魯東的「財產即贓物」的話，並不是否認私有財產，只指出預防的法律可有荒謬的後果。

馬克思擁護窮人撿枯枝的權利，因爲那是德國條頓人時代的習慣權利。他說：「我們爲窮人要求**習慣權利**，但並不是限於某個地方的習慣權利，而是一切國家的窮人所固有的習慣權利。我們還要進一步說明，習慣權利按其本質來說只能是這一最低下的、備受壓迫的、無組織的羣衆的權利。」

馬克思歷史地敍述特權者的習慣：根據埃及的傳統，人類初期像分裂成許多不同種的動物羣，「決定他們之間的關係的不是平等，而是法律的固定的不平等」。這時要求表現這一不自由的法，即動物的法。封建制度是精神的動物世界，人與人的關係，似屬於一種自然的美，如貴族制、奴隸制等。當特權者不滿足於**法定權利**而又呼籲自己的**習慣權利**時，則他們所要求的不是法的人類**內容**，而是法的動物形式，這種形式現在已喪失其現實性，並已變成純粹野蠻的假面具。」總而言之：「貴族的習慣權利按其內容來說是反對普遍法律的形式的。它們不能具有法律的形式，因爲他們是已固定的不法行爲。……因此，決不能維護這些習慣權利而對抗法律，相反地，應該把它們當做和法律對立的東西廢除，而對利用這些習慣權利的人也應給以某種懲罰。」[25]

貧民的習慣權利，是同現存權利習慣相牴觸的權利。「啓蒙的立法是如何片面地，並且不可能不是片面地來考察貧民的習慣權利，日耳曼人的法典可以算是這些習慣權利的最豐富的泉源。」[26]

馬克思認爲任何貧民的習慣權利，都來自某些所有權的不固定性。「由於這種不固定性，這些所有

權，既不是絕對私人的，也不是絕對公共的，而是我們在中世紀一切法規中所看到的那種私權和公權的混合物」[27]。只有立法權的理智，才能了解這種所有權的二重性和不穩定性，而把它在羅馬法中找到現成格式的抽象私權範疇應用於這些形式。

馬克思又說：「在貧民階級的這些習慣中存在著本能的權利感，這些習慣的根源是肯定的合法的，而**習慣權利**的形式在這裏更是自然的，因爲**貧民階級的存在本身**至今仍然只**不過是**市民社會的一種習慣，而這種習慣還沒有在被有意地劃分了的國家裏找到應有的地位。」[28]

貧民階級是公民社會的一部分，如果社會眞如黑格爾所說是合理的話，那它的所有成員也該有合理的地位。這等於說，貧民有理由要求把習慣權利成爲一種法律。

一位城市代表反對把採集野果和草莓，當作盜竊。這些孩子們幫父母掙幾個錢，是自古至今孩童的習慣權利。另一位代表反對，因爲「這些野果已經成爲交易品，並成桶運往荷蘭」。馬克思評論道：「公共財產是應該被獨佔的，……因爲私有制的利益想出了這獨佔。」[29]

馬克思要求立法者不把那種由環境造成過錯變成犯罪。「他應該以最偉大的人道精神把這一切當做社會混亂來糾正，如果把這些過錯當做危害社會的犯罪行爲來懲罰，那就是最大的不公平。……總之，在人民的習慣權利被禁止的地方保持人民的習慣權利，這只能看做是一種單純違反警章規定行爲，無論如何不能當做犯罪來懲罰」[30]。馬克思未曾否定私有制，他只斥責「愚蠢庸俗、斤斤計較、貪圖私利的人總是看到自以爲吃虧的事情」。他要求國家把違反森林條例者，看做一個人，一個國家的公民。他呼籲：「有道義的立法者應當首先認定：最嚴重、最有害而又最危險的事情，是把過去不算做犯罪的行爲列入犯罪的領域。」[31]

馬克思再逐條評述省議會的議案，最後說：「這樣，省議會便徹底完成了自己的使命。它根據自

己的任務，祖護了特定的私人利益並把它作爲最後目的。」至於等級代表，已經執行了自己的使命，但我們決不是說他們這樣做是正確的。「萊茵省居民應該戰勝這些代表的等級，人應該戰勝林木佔有者」[32]。

梅林對這篇論文有這估評：

「從歷史觀的意義上來說，馬克思的這篇文章還帶有『某種不穩定的性質』，但儘管如此，或者更正確地說，正因爲如此，它卻顯示出究竟是什麼東西促使馬克思成爲一個保衛『最貧苦階級』的偉大戰士。他描寫了那些踐踏邏輯和理性、蹂躪法律的權利，在很大程度上也侵害了國家利益的林木佔有者的卑鄙無恥，描述了他們怎樣犧牲貧民而發財致富；在這些描寫中流露出了他的深切的憤怒，因爲，『爲了保證自己對森林條例違反者的控制，省議會不僅打斷了法的手脚，而且還刺穿了它的心臟』。」

他又說：

「在這裏，馬克思仍然遵循着黑格爾的法哲學和國家學說。但是他不像黑格爾的正統派門徒那樣頌揚普魯士國家，把它奉爲理想。他的黑格爾主義觀點是在於：他用從黑格爾的哲學前提中引伸出來的理想國家來衡量普魯士國家。馬克思認爲，國家是一個偉大的機體，在這個機體中體現著法律的、政治的和精神的自由，而每個公民在遵守國家的法律時，僅僅是在遵守自己的人的理性的自然規律。馬克思用這個原則很好地處理了省議會關於林木盜竊法的辯論。討論反偷獵法的第四篇文章大概也是根據同樣的精神來處理的。」[33]

馬克思和萊茵省資產階級都主張土地的自由分割。如限制農民分割土地的自由，就更增加他們的窮困。法律不能解決這問題。也就是爲著這些問題，學法律的馬克思必須轉到經濟學去，當然也要接觸法國社會主義者的思想。

一八四二年在薩維格尼領導下草擬的離婚法草案，它的討論和批准是極端秘密的。《萊茵報》不知經過何種方法，卻得到它，並於十月二十日公佈。公佈後，引起了以後在《萊茵報》、《萊比錫總滙報》(*Leipziger Allgemeine Zeitung*)等報刊的廣泛討論。十二月十八日馬克思寫〈論離婚法草案〉，翌日發表於《萊茵報》。

馬克思同意離婚法草案，因爲現行的普魯士婚姻法不合乎倫理，不能忍容繁多和輕率的離婚理由，和現行的程序有違這一命題的尊嚴。但是，他也提出七點反對的意見，內中最主要的是：法案只是以簡單的修正代替改革；「立法不是把婚姻看做一種**合乎倫理的**制度。而是看做一種**宗教的**和**教會的**制度，因此，婚姻的**世俗**本質被忽略了。」[34]

馬克思指出：草案反對者只注意到「夫妻的個人意志……卻沒有注意到婚姻的意志即這種關係的倫理**實體**」。他又說：「黑格爾說：婚姻本身，就其概念說，是不能離異的，但僅僅就其本身、就其概念來說是如此。這句話完全沒有表明婚姻所具的那種**特殊的東西**。一切倫理關係，就其概念來說，都是不可解除的，如果以這些關係的**眞實性**爲前提，那就容易使人相信了。」離婚呢？它確定這事實：「某一婚姻已經死亡，它的存在僅僅是一種外表和騙局。」[35]

他又指出：「立法者對於婚姻所能規定的，只是這樣一些條件：在什麼條件下婚姻是允許離異的，也就是說，在什麼條件下婚姻按其實質來說是**已經離異了**。法院判決的離婚只能是婚姻內部崩潰的記錄。」他做這結論：「誰責難實施**嚴格的離婚法的**國家（萊茵省也因爲屬於這樣一個國家而**自豪**）**僞善**，誰就

是冒失。只有那些眼界沒有超越自己周圍的道德淪喪現象的人們，才敢發出這樣的指摘。」[36]

細讀全文，馬克思未曾說明：立法者怎樣把婚姻看做一種宗教的和教會的制度，忽略去世俗的性質。《紅色普魯士人》的作者說：「當馬克思讀這新法律條文時，他憤怒萬分。正如他後來對恩格斯所解釋的，他在這裏面看到了顯著的證明，足以證實國王心目中是『把基督教再度帶回本國，而使國家的法律由聖經的道德加以控制』。」[37]他先追隨黑格爾，重視婚姻的倫理性，可是，當證明婚姻關係死亡時，那應允許離婚，又離開黑格爾的觀點。

馬克思於〈論離婚法草案〉發表後，訪問克羅茨納赫的岳家。在這期間，《萊茵報》發生對摩塞河農民生活報導觸怒總督馮‧沙培爾事件，克萊森(Heinrich Josef Claessen 1813-1883)請馬克思設法應付，那克氏是大股東康普豪森的腹心。正當馬克思收集答覆沙培爾的資料時，發生《萊比錫總滙報》的查封事件，他就於十二月三十一日起執筆寫〈《萊比錫總滙報》的查封〉，一八四三年一月一、四、六、八、十、十三和十六日發表於《萊茵報》。

《萊比錫總滙報》創刊於一八三七年，到四十年代成爲德國資產階級的進步報紙之一，和《科尼斯堡日報》、《萊茵報》是對普魯士居民有影響力的三家名報。普魯士國王憎惡《萊比錫總滙報》和《科尼斯堡日報》，曾稱它倆爲「科尼斯堡的娼婦和她的萊茵淫亂的姊妹」。一八四二年十二月二十四日該報登載民主主義者、詩人海爾維格爲普魯士禁止他所籌辦的激進雜誌《來自瑞士的德意志通報》(*Der Deutsche Bote aus Der Schweiz*)在境內發行而寫給普王弗里德里希‧威廉四世的激動而傲慢不恭的信，內閣就下令查封該報，並驅逐海爾維格出境。馬克思和海爾維格有很好的交誼，當然不能袖手旁觀，更不必說《萊比錫總滙報》的查封，使《萊茵報》有兔死狐悲之感了。

馬克思評論第一篇題名〈《萊比錫總滙報》在全普魯士境內的查封〉。它的開端就指出：《萊比錫

總滙報》因討論普魯士的問題被迫停刊這件事，指示人們：「不要再想不受檢查地討論我們的內部問題了」㊳；他還預言：「德國的報刊在看來是陰暗的預兆進入新的一年。」

普魯士內閣查封《萊比錫總滙報》的理由：「該報只報導這一些傳聞，後來發現這些傳聞至少有一半是揑造的。此外，該報不滿足於斷定事實，而且還要追究根柢。儘管該報的見解有時是錯誤的，但它總是十分自以爲是地而且往往常帶著惡毒的激情來發表這些見解。輕浮、『不謙遜』、『幼稚』乃是該報全部行爲的特色；一言以蔽之，該報行爲不端。」馬克思認爲：「報刊只是而且應該是有聲的，人民（確實按人民的方式思想的人民）日常思想和感情的表達者，誠然有時這種表達是熱情的、誇大的和荒謬的。……它生活在人民當中，它眞誠地和人民共患難、同甘苦、齊愛憎。它把它在希望與憂患之中從生活那裏傾聽來的東西，公開地報導出來；它尖銳地、激情地、片面地（像當時激動的感情和思想所要求的那樣）對這些東西做出自己的判決。今天它所報導的事實或所發表的見解中的錯誤之處，明天它自己就會推翻。它體現出那種未來意義上的『獨特的』方針，這種方針在另外一些情況下報刊的敵人也是很喜歡的。」㊴本這論點，他爲被查封的同業說話。

由於人民精神的年輕，所以報刊不免幼稚，針對《萊比錫總滙報》的種種責難，可說是「針對年輕的人民報刊，因而也就是針對眞正的報刊的責難」㊵。

馬克思評論的第二篇題爲〈《萊比錫總滙報》的查封和《科倫日報》〉。他對《科倫日報》「以歡呼的聲調」報導同業的查封，表示不滿。他強調：《萊比錫總滙報》有缺點，但那是「人民報刊的實質本身所產生的一些缺點」，應該「容許」㊶。他又以爲：所有報刊，應各表示自己的特徵，滙合起來成爲眞正的人民精神。

馬克思評論的第三篇標題〈好報刊和壞報刊〉。他先引有保守傾向的《愛北斐特日報》（*Elberfelder*

Zeitung)說柏林對《萊比錫總滙報》的查封，「整個說來沒有什麼影響」，再引有資產階級自由主義傾向的《杜塞多夫日報》(*Düsseldorfer Zeitung*)所說，那查封對柏林「引起了強烈的反應」，指出「好報刊」和「壞報刊」的區別，在於「誰是根據事實來描寫事實，而誰是根據希望來描寫事實呢？誰在表達社會輿論，誰在歪曲輿論呢？」[42]

馬克思評論的第四篇題目是〈答一家「中庸」報紙的攻擊〉。這「中庸報紙」是指天主教報《萊茵—摩塞爾日報》(*Rhein-und Mosel-Zeitung*)。該報陳述《萊比錫總滙報》過去評論當局的「過失」。馬克思說：如果「報刊的生存權利要取決於它的思想方式，它的非法地位已是毫無疑義的了。直到目前爲止，沒有一部法典、一所法庭是爲思想方式而存在的」[43]。他不能預料到，六十餘年後，以他的名義而建立的政權所有的「法典」和「法庭」完全「爲思想方式而存在」！

馬克思評論的第五篇題目是〈答「鄰」報的告密〉，第六篇標題〈《科倫日報》的告密和《萊茵—摩塞爾日報》的論爭〉，都是爲《萊比錫總滙報》被查封而發生的爭論。最後一篇題爲〈《萊茵—摩塞爾日報》〉，也是對該報的論戰，沒有特出的見解。

總而言之，馬克思對《萊比錫總滙報》查封事件的論文，可供人批評共產黨政權的控制人民的頭腦。

我們已知道，早自一八四三年一月一日起，馬克思就著手收集答覆總督馮•沙培爾的責難的資料，到十五日，他在《萊茵報》上開始發表答覆的論文〈摩塞爾記者的辯護〉，它續登於十七、十八、十九和二十日的《萊茵報》。這幾篇文章，成爲該報被禁止出版的主因，應該詳述。

原來《萊茵報》駐摩塞爾記者、律師彼•約•科布倫茨(Peter Joseph Coblenz 1808-1854)[44]，在《萊茵報》的一些不署名文章中，報導摩塞爾農民的生活，引起總督沙培爾的這樣指責：歪曲事實，誹謗政

府。馬克斯根據所到手的關於摩塞爾地區釀造葡萄酒農民的窮困情況的資料，寫抨擊普魯士政府的論文。他預定論文有五個部分[45]，留下來的只有兩個部分，其餘被檢查官勾銷，手稿也沒有保存下來。關於摩塞爾地區農民的生活情況等等，梅林有這報導：

「摩塞爾河沿岸地區位於特利爾和科布倫茨之間，夾在埃裴爾高原和洪茲律克山當中，十分貧困。摩塞爾河沿岸地區的農民不像萊茵普法爾茨地方的農民那樣，用一小塊土地去種糧食或栽烟草；他們的全部土地都用於栽培葡萄，所以一遇到葡萄歉收，他們就毫無辦法，走投無路。然而，從十九世紀二十年代中葉到三十年代中葉，葡萄連年歉收，而且後來又成立了『關稅同盟』，同盟規定的低徵稅率促使法國的葡萄酒大量進口，從而給摩塞爾河沿岸地區的葡萄酒造成了銷售困難，使這裏的葡萄酒跌價。摩塞爾地方農民的其他訴怨，是反對官僚主義的鄉鎮管理機構的資本主義的獨斷獨行，因爲它剝奪了他們使用公社的土地、森林和牧場的權利；反對葡萄汁的稅負過重和稅率不均；反對高利貸對他們的殘酷盤剝。他們的很少一點土地，一塊一塊地被拍賣出去，因爲他們無力繼續支付稅款和利息。這些可憐到極點的居民的貧困，已經明顯得連普魯士的專制政府都沒有勇氣否認，不過它只是在附帶一切善於詭辯和毫無能力的官僚政府在不得不解決實際問題時慣用的『如果』和『但是』的條件下才承認的。專制制度的最後手段，照例是揮動大棒，用大棒的打擊來獎勵對它没有用處的人，因爲這些人想要從它身上得到的東西，要比它能夠給予的爲多。」

發表在《萊茵報》上的摩塞爾通訊，是問心無愧和據實寫出的報告。其中的一篇通訊，以高興的心情歡迎較大的出版自由，因爲從此以後，摩塞爾河沿岸地區公民可以公開地抨擊折磨着他

們的毒瘡，而不指責爲『無恥叫囂』。這兩篇通訊引起了總督馮．沙培爾公佈兩個訓諭。他在一個訓論裏要求報紙說出那個據說發生了薪材事件的鄉鎮的名稱；在另一個訓論裏，他對當局曾有過像宣佈『公認爲處境困難的』葡萄酒釀造者對於他們的處境的訴怨爲『無恥叫囂』的這種『不體面行爲』，表示異議。他要求通訊的作者向他正確地指出當局即使在比較較大的書報檢查令公佈以前，曾阻撓過公開坦率地討論摩塞爾河沿岸地區農民的困苦處境的事例，並且向通訊的作者保證：如果作者能坦率說出種植葡萄的農民被什麼毒瘡所折磨，特別是作者如果能提出根治毒瘡的有效辦法，他將萬分感激。這個官僚神氣十足的人物，在這樣說完他的全部甜言蜜語之後，便改用了粗暴的口吻，宣佈作者的論斷是空口無憑的惡意造謠中傷。」⑯

馬克思首先說明所以遲遲答覆的原因：第一、「一個新聞記者在極其忠實地報導他所聽到的人民呼聲時，根本就不必隨時準備詳盡無餘地敍述事情的一切細節和論證全部原因與根源。何況這樣需要許多時間和資料。」第二、「編輯部一方面要我指出消息的來源，另一方面又保留這樣的權利，即在它沒有用其他辦法證實我所提供的材料之前不發表我的報導文章。」第三，他又說明不署名的原因，由於不署名可以使報紙由許多個別意見的集合點轉變爲一個具有統一的理性的機關。正由於不署名，所以也不說材料中的官員姓名和鄉鎮名稱，只在無損于任何人時，才是例外⑰。

爲答覆官方的指責，他宣稱內容分爲五個部分，第一部分是「關於分配木材的問題」：依通訊員的報導，由數千人組成的鄉鎮，雖擁有極茂盛的林區，而居民未曾由自己產業中得到利益，總督認爲假如有這種不合法的做法，只能把它作爲某種十分特殊情況來解釋。同時，報紙也要說出鄉鎮的名稱。馬克思指出那不合法的事是事實，依以前的訓令，鄉鎮居民分配燃料用材一事，法律上沒有明文規定

也沒有禁止，那恰如通訊員所說是「一個妥當與否的問題」㊽。

第二部分是：「摩塞爾河沿岸地區居民對一八四一年十二月二十四日的內閣法令和該法令所給予的較大的出版自由的態度」。總督要求通訊員證明曾公開阻撓討論該區居民苦況的事例，並說那通訊員的論斷，即「葡萄酒釀造者求助的呼聲長期被上層社會看做**無恥叫囂**，是不眞實的。」馬克思引「摩塞爾河及薩爾河兩岸葡萄酒釀造業特利爾促進協會公報」的資料，證明該地區葡萄酒釀造業者生活確是惡化，而且那貧困狀況是駭人聽聞。他又證明：政府在答促進協會的話中，不但承認貧困狀況是普遍的，而且對那現象根本不打算採取什麼措施。他又指出：當地官員，不能設法改革治理的方法，只能設法改革治理的對象。下級官僚堅信上級官僚的判斷能力，只有切實貫徹上面所訂的原則。至於改善貧困的措施，當局認爲是無法救濟。

對阻撓坦率而公開的討論問題，馬克思指出：書報檢查就是限制坦率而公開的討論。他引證檢查法令條文和事實，駁倒總督的質問。

由於馬克思的反駁都有事實，所以，政府只有使用檢查官的紅鉛筆做抵擋的武器。一月二十日馬克思的論文，被檢查官大刪特刪，留下來的不及原稿的一半。

柏林當局對於報刊的批評，不能容忍。自放逐海爾維格起，普王弗里德里希・威廉四世，已決定查封視爲「反政府」的報刊。因此，於封閉《萊比錫總滙報》後，他又迫薩克遜政府於一八四三年一月三日封《德國年鑒》。二十一日，他親自主持的內閣會議，決定封《萊茵報》。命令是該報於四月一日停刊，但在停刊前，要實行特別嚴格的檢查㊾。

早自馬克思主持筆政起，報紙銷路增加。依一八四二年二月初八日總督沙培爾報告柏林政府的話，《萊茵報》每日銷八百八十五份。到同年十一月十日，他再報告柏林政府，該報每日銷一千八百二十

份，和論調愈加採取仇視政府的態度。顯然地，報紙銷售驟增和馬克思的工作有關。當時負檢查責任的，是科倫的行政區長官(1839-1844)馮•格爾拉赫。上面已說過：他於十一月中旬就對報紙發行人表示：「政府對於報紙的方針，極其不滿。」這時，當局只希望《萊茵報》「回到比較令人滿意的道路上來」，並沒有採取查封的措施，只把魯滕堡趕離科倫。梅林說：「爲了使報紙早日改邪歸正，當局罷免了報紙的檢查官，即警察顧問多列薩爾(Laurenz Dolleschall)。多列薩爾是這樣的書報檢查人員：有一次他從《科倫日報》上刪去關於未來的薩克遜王斐拉雷特翻譯但丁的《神曲》廣告，因爲任何人都不能把神的東西變成戲曲。任命陪審官維塔烏斯(Wiethaus)代替他的職位。新檢查官的責任是以更爲巧妙的方法來窒息輿論，但是他不會或者不想把劊子手的職務執行得使柏林的有產者政權滿意。」[50]

在維塔烏斯檢查下，馬克思於十一月三十日寫信告訴盧格：「您知道，書報檢查機關每天都在無情地破壞我們，報紙常常幾乎不能出版。」正由於這事實，報紙銷路大增，到同年十二月末，它銷三千五百份[51]。

摩塞河區農民生活情況的報導刊出後，沙培爾總督認爲不是檢查可以解除《萊茵報》的抨擊。梅林如此說：

> 「但是一月二十八日，在《萊茵報》的最醒目地方登出一則簡訊，內稱主管書報檢查的王國各部，聯合下令《萊茵報》從本年四月一日起停刊。同時授權中央特派員馮．格爾拉赫每天要求各報在檢查以後全部送到他那裏複查，在未經他親自檢查以前，絕對不得付印和發行，即使經過初步檢查，而如果他又在報上發現有不妥地方，也可以完全把報紙扣下來。
>
> 在一月二十五日發佈的禁令中說道：《萊茵報》從它誕生之日起，就遵循着一個應受指摘的

方針；顯然被不良的意圖所支配，即想從基礎上破壞國家制度，動搖君主政體的原則，挑撥輿論懷疑政府，教唆某些等級攻擊另些等級，煽動羣衆對現行法制不滿。報紙的活動以一些空洞的理論爲基礎，追隨着任何一個國家都不能容忍的應受指摘的目的。報紙的用語和表現方法，都十分放肆。命令中承認檢查制度無能，沒有發揮作用；命令中說道，規定了檢查制度，並不等於以後不斷同具有如此頑固傾向的胡作非爲進行鬥爭。其次訓論中還提出了一項基督教的德意志原則（**儘管這項原則在道德上對於各種世俗的傾向抱着厭惡的態度，但是它對於叮噹直響的錢聲卻持有溫柔的情感**），說什麼如果不考慮到股東們的金錢利益，政府早就把報紙查封了。這個考慮目前還在支配政府不立刻而要在第一季度結束後才查封報紙。」[52]

柏林政府堅決地查封《萊茵報》，尼古拉耶夫斯基有這特殊的報導：雖然命令發自柏林，而眞正查封《萊茵報》者是沙皇尼古拉一世（Nicholas I）。原來正月四日該報發表激烈反俄文章，引起沙皇的憤怒。俄是普的盟邦，又是普的外交政策支持者，常對普發施號令。當弗里德里希・威廉四世登位時，普魯士各地報紙都有俄國領導該國也許會結束的評論，沙皇大怒，決心要普王聽命。駐彼得堡普大使李伯曼(von Lebermann)不止一次聽沙皇的怒語。正月八日他在冬宮告訴李大使：德國報紙的自由思想超出國家權力的拘束，檢查官幹什麼事？又普王接見海爾維格，使他極爲驚訝。不僅此也，沙皇還給弗里德里希・威廉四世一封信，語氣十分尖刻和威脅，使柏林當局爲之不安。早在接獲李伯曼大使報告前兩週，閱《萊茵報》反俄文章的普內閣，已經有了決定。因此，正月二十一日普三部長會議，決定查封該報，這由於柏林當局需要沙皇的善意。二月七日李伯曼大使報告說：與副首相尼塞爾洛德伯爵(Count Carl Robert Nesselrode)會見時，談到《萊茵報》文章，回來閱正月三十一日「國家公報」，知已決

定查封該報，前天我見副首相提公報事，他說要將它遞呈沙皇[53]。

一八四三年一月二十五日馬克思寫信給盧格說：「在處決前這段時間裏，報紙要受雙重檢查。我們的出報檢查官（按即維塔烏斯——譯）是一個正派人，他還要受本地行政長官，一個唯命是從的傻瓜馮·格爾拉赫先生的檢查。我們的報紙編好以後，必須送到警察局去，讓他們統統嗅一遍，只要警察的鼻子嗅出一點非基督教的、非普魯士的東西，報紙就不能出版。」[54]依這封信的話，維塔烏斯不是壞官僚。當他辭職後，科倫市合唱團曾爲他唱一首夜曲以示敬意。繼任者，是柏林派來內閣秘書聖保爾(Wilhelm Saint Paul)。他的手段極爲毒辣，經他檢查過的《萊茵報》，不留一點反政府的論調。因此，二月十八日取消雙重檢查。

一家報紙被查封，總會引起閱者的同情。因此《萊茵報》的訂戶一躍爲三千五百戶，同時有幾千人簽名請政府取消查封令。面對這情況，該報股東於二月十二日召開大會討論辦法。他們由查封令中有顧慮股東金錢利益的話，以爲如改變論調，或可取消成命。於是，他們派代表團到柏林，普王不接見。科倫、特利爾、阿琛、科布連茨、杜塞爾多夫、愛爾北斐特各市都有數百有地位的市民，向政府請願取消查封令，也沒有效果。全德國報紙討論《萊茵報》被封事，這使柏林政府考慮是否有條件地允許該報續刊。可是，沙皇的友好，超過萊茵人民的意向，因此，參加請願的政府官員，受到通令申斥，說他們應當對社會關係有更爲老練的觀點。

在當時馬克思曾想挽回危局。他不寫政論，轉到社會問題。二月上旬，他寫〈摩塞河區之癌〉，討論當地栽葡萄者的困窮，被總督沙培爾禁止。三月九日，他寫一篇論文，反對《萊茵—摩塞爾報》(*Die Rhein-und Mosel-zeitung*)：十二日，他又以諷刺的筆調評《萊茵—摩塞爾報》和《特里爾報》(*Die Triere Zeitung*)的爭論，都在報上公刊。檢查官聖保爾認爲馬克思仍在報上活動，便百般爲難，使十三日《萊茵報》

不能出版，十四日出雙份。就在十三日，他接到盧格的《軼文集》第一卷和第二卷，知道他的論文〈評普魯士最近的書報檢查令〉和〈路德是施特勞斯和費爾巴哈的仲裁人〉都已發表。同日，他給盧氏的信中如此說：「至於《萊茵報》，**不論在任何情況下**，我都不想留在該報了。我不能在普魯士出版檢查制度下寫作，也不能呼吸普魯士空氣。」

事實上，他在正式向股東會辭職前，曾想以自己的下臺，換得《萊茵報》的保全。依海因岑的回憶：馬氏曾對他說此事，並向他建議：「你應在能夠刊登你的稿件的任何報紙上清楚地指出，《萊茵報》曾經刊載的危險性文章，完全由我個人負責」。為省却友人執筆的麻煩，他自己把寫好的文章，給與海氏。對這辦法，海氏並不滿意。他推薦《曼海米爾·阿朋報》(*Mannheimer Abendzeitung*)記者格律恩(Karl Grün)幹這件事。二月二十日左右，該報果然發表馬克思所寫的文章，大家由之知道馬克思是事件中的英雄。

三月十七日馬克思寫這「聲明」：「本人因現行出報檢查制度的關係，自即日起，退出《萊茵報》編輯部，特此聲明」，翌日在同報發表。當時曾刊一漫畫，題名為「被鎖鍊鎖住的普羅米修斯」，比喻《萊茵報》的查封。畫中的英雄受松鼠的啄害，松鼠德文Fichhorn，指普魯士內務大臣艾希霍恩，脚下有萊茵地區七城市——科倫、阿琛、杜塞爾多夫、特利爾、科布倫茨、愛北斐特和波恩。

聖保爾是年輕的浪蕩子，在柏林時，曾和「自由人」一起狂飲作樂，到科倫後又同妓院門口的守夜人打架。這品格卑劣的人，對於馬克思的智慧和品德，深為折服。三月二日他向柏林報告說：馬克思「鑒於目前狀況」，已決定脫離《萊茵報》，並且離開普魯士。同月十八日他高興地寫信告訴友人：「整個報紙的Spiritus rector（精神領導者）馬克思博士昨天終於離開了編輯部，接替他的是奧本海姆，這是一個極其溫和而又平庸的人物。……我對這種情況感到十分高興，因為現在我在這份報紙上所花的時間還不到先前的四分之一。」他還向柏林政府建議：既然馬克思離開，可許該報照舊出版；但是

他的上司卻採取這手段：教他秘密收買《科倫日報》主編海爾梅斯，要海氏恫嚇《萊茵報》的出版人，並成功。依邁爾的《馬克思傳的新材料》，《萊茵報》封後，普魯士政府派秘密會計顧問歐塞(Essex)，馬氏父親的朋友，向他「作種種提議」55，那提議是什麼，從未公開。

《萊茵報》的短暫工作，給馬克思以很大的認識。他知道報紙的作用，和言論自由的重要。他的所有論文，恰如柏林警察機關的智囊們所說：表現「極端民主觀點」56，它不僅不符合普魯士國家的基本原則，也不合共產極權主義國家的基本原則。由於他自認有成就，所以一八四八年辦的報紙，名為《新萊茵報》。

## 註釋

❶《馬克思傳》第六七九至六八〇頁。

❷《紅色普魯士人》第四章，黃麟佑、郭湘章合譯，世界書局版第四二至四三頁。這譯本譯得很壞，因為譯者對馬克思生史等相當陌生。

❸《馬克思傳》第六〇頁。

❹《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三〇頁（一八四二年七月九日馬克思給盧格信）。

❺見普魯茨的《十年》(*Zehn Jahre*)，引自麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第九一頁。一八四二年六月十七日《科尼斯堡日報》第一三八號上一篇文章報告「自由人」小組的目的和任務，同年六月二十五日《萊茵報》第一七六號轉載它，注明「寄自柏林」。

❻麥克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第九二頁。

7. 尼古拉耶夫斯基說：「虛無主義」一詞始於此時，後屠格涅夫(Ivan Turgenev)在柏林遇鮑威爾派，知道它。二十年後傳入俄國(《馬克思傳》第五八頁)。

8. 《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三三至四三四頁。內中〈論中庸〉一組文章，刊登於《萊茵報》五和八月附刊，作者是埃德加．鮑威爾。

9. 《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創造人》第三五至三六頁。應該記得：《奧格斯堡總滙報》的編輯，也就是曾任《萊茵報》總編輯何夫肯，早在三月間就攻擊布魯諾的文章。

10. 《馬克思恩格斯全集》第一卷第一三〇至一三二頁。

11. 同上書第一三四頁。

12. 同上書。

13. 《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三五頁。

14. 參閱本書第十六章。參克列蘭的《馬克思主義以前的馬克思》說海氏到柏林根本擬與「自由人」同辦大學(九八頁)。

15. 《馬克思恩格斯全集》第二十七卷。

16. 同上書。

17. 同上書第四三七頁。梅林指出：布魯諾．鮑威爾後來給《十字報》(*Kreuzzeitung*)和《郵報》(*Post*)撰稿，梅因終老於《但澤報》(*Danziger Zeitung*)的編輯任內，魯滕堡幾十年後擔任《普魯士國家通報》(*Preussischer Staats-Anzeiger*)編輯時死去。

18. 《德國社會民主黨史》第一卷第三八二頁，引自李季的《馬克思傳》上卷第一四七頁。

19. 《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三三頁。

20. 同上書第六五頁。

21. 《馬克思傳》第五六頁。

●《馬克思恩格斯全集》第一卷第一三八至一三九頁。

●同上書第一三九頁。

●同上書第一四二頁。

●同上書第一四二至一四三頁。

●同上書第一四五頁。

●同上書第一四五頁。

●同上書第一四七頁。

●同上書第一四七至一四八頁。

●同上書第一四八頁。

●同上書第一四九頁。

●同上書第一七九至一八〇頁。

●《馬克思傳》第五七頁。

●《馬克思恩格斯全集》第一卷第一八二頁。

●同上書第一八三至一八四頁。

●同上書第一八五頁。

●第四章。

●「馬克思恩格斯全集」第一卷第一八六頁。

●同上書第一八六至一八七頁。

●同上書第一八八頁。

㊶同上書第一八九至一九〇頁。

㊷同上書第一九一頁。

㊸同上書第一九二頁。

㊹科布倫茨住柏卡斯特爾(Bernkastel)，一八四八年是該地民主主義的指導者，一八五〇年被判徒刑六年，一八五二年發狂，後兩年死。

㊺這五部分是：(A)關於分配材木的問題，(B)摩塞爾河沿岸地區居民對一八四一年十二月二十四日的內閣法令和該法令所給予的較大的出版自由的態度，(C)摩塞爾河沿岸地區的毒瘡，(D)摩塞爾河沿岸地區的吸血鬼，(E)有關改善這種狀況的辦法的建議。允許發表的，只(A)和(B)。

㊻《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創始人》第三八至三九頁。

㊼《馬克思恩格斯全集》第一卷第二一一至二一二頁。

㊽同上書第二一四頁。

㊾一八四三年一月二十五日馬克思在給盧格的信中，指出《萊茵報》被封的原因。「有一些特殊情況一起促成的：報紙的暢銷；我的〈摩塞爾記者的辯護〉（這篇文章把一些高官厚祿的國家要人狠狠地幹了一頓），我們堅決拒絕說出給我們送來離婚法草案的人的名字；議會的召開（我們的鼓動可能對此產生影響）；最後，我們對查封《萊比錫總滙報》和《德國年鑒》所進行的批評。」（《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三八至四三九頁）

㊿《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創始人》第三七至三八頁。筆者參考日譯本《社會民主黨史》第一卷改譯。

(51)《馬克思主義以前的馬克思》第一〇〇頁。

(52)同上書第四〇頁。

(53)《馬克思傳》第六〇至六三頁。

● 《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三八頁。

● 李季著《馬克思傳》第八五至八六頁。

● 梅林著《馬克思傳》第六八頁。

# 第十五章
# 結婚和批評黑格爾的國家論

早在一八四三年一月二十五日，也就是在《萊茵報》命運已決定之後，馬克思認爲在德國連做學問和研究都不可能，就有這打算：同燕妮結婚，而後到外國去。因此，他寫信給盧格陳述《萊茵報》被封的原因，並如此說：

「我從《萊茵報》被查封一事看到了政治覺悟的某些**進步**，因此我決定不幹了。而且，在這種氣氛下我也感到窒息。即使是爲了自由，這種桎梏下的生活也是令人厭惡的，我討厭這種小手小脚而不是大刀濶斧的做法。僞善、愚昧、赤裸裸的專橫以及我們的曲意奉承、委曲求全、忍氣吞聲、謹小愼微使我感到厭倦。」

這是文化和經濟落後國家常有的事。怎麼辦呢？他接着告訴盧格：

「只要我母親還活着，我就無權得到自己的財產。此外，我已經訂婚，我不能、不應當也不想同未婚妻分手而離開德國。因此，要是我有機會，比如在蘇黎世同海爾維格一起編輯《德意志通報》(*Der Deutsche Boteaus der Schweiz*)，那就再好不過了。在德國，我不可能再幹什麼事情。在這裏，

人們自己作踐自己。因此，如果您能就這個問題給我提出建議，談談您的看法，我將十分感激。」❶

這希望似有實現的可能。二月十九日，馬克思接獲海爾維格的十七日信，邀他參加編輯的工作❷。可是，就在此信發出後不久，海氏於三月間被瑞士當局驅逐出境。知道這件事的盧格，於三月三日向馬克思建議：共同編輯有法國民主主義代表參加的新刊物，還勸馬克思於結束他的編輯工作上的苦惱之後到萊比錫去，以便面洽「我們復興的地點」。盧格何以有這提議：爲要繼續《德國年鑒》的理想，和欣賞馬克思在《萊茵報》的工作能力❸。

三月十三日馬克思覆盧格信，接受建議，並對「我們的計劃」即出版《德法年鑒》發表這意見：「當巴黎被佔領時，有些人主張擁立拿破崙的兒子爲國王，同時任命一個攝政政府，另一些人則主張擁立貝爾納多特(Jean Baptiste Jules Bernadotte 1763-1844)：還有些人主張擁立路易·菲力浦。可是達萊朗(Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord 1754-1838)回答說：「不是路易十八、就是拿破崙。這是原則，其他一切都是陰謀。」同樣，我也想說，除了斯特拉斯堡（或萬不得已時，瑞士）以外，一切地方都不是原則，而是陰謀。篇幅超過二十印張的書，就不是給人民寫的書。在這裏能夠做的最多是一個月刊。即使《德國年鑒》重新獲准出版，我們至多也只能做到一個已停刊的雜誌的很拙劣的翻版，而現在這樣已經不夠了。相反《德法年鑒》這才是原則，是能夠產生後果的事件，是能夠喚起熱情的事業。」❹

馬克思的「原則」，梅林有這恰當的解說：

「這裏可以聽到費爾巴哈的《綱要》的回響。當生活和人水乳交融的眞正的哲學家，必須具有高盧·日耳曼的血統。它的心臟必須是法國的，頭腦必須是德國的。頭腦要改革，心臟要革命。

只是在那有運動、熱潮、激情、血性和感性的地方，才有精神存在。只有萊布尼茨的睿智，他的富有血性的唯物而又唯心的精神，才第一次把德國人從壓制着他們的學究習氣和經院哲學的統治下解救出來。」❺

馬克思接著說他個人的計劃：

「我們一訂好合同，我就到克羅茨納赫去結婚，在我未婚妻的母親那裏待一個月或更多些時候，因爲在著手工作以前，我們無論如何應該有幾個現成的作品。而且如果有必要的話，我還可以在德累斯頓逗留幾個星期，因爲一切婚前手續、結婚啓事等都需要花費相當多時間。

我可以絲毫不帶浪漫主義地對您說，我正在十分熱烈地而且十分嚴肅地戀愛。我訂婚已經七年多，我的未婚妻爲了我而進行了極其激烈的、幾乎損害了她的健康的鬥爭，一方面是反抗她的虔誠主義的貴族親屬，這些人把『天上的君主』和『柏林的君主』同樣看成是崇拜的對象，一方面是反抗自己的家族，那裏盤據著幾個牧師和我的其他敵人。因此，多年來我和我的未婚妻經歷過許多不必要的嚴重衝突，這些衝突比許多年齡大兩倍而且經常談論自己的『生活經驗』（**我們的〈論中庸〉——稼按：指埃德加．鮑威爾——愛用的字眼**）的人所經歷的還要多。」❻

三月十九日盧格回信贊同馬克思所提之「高盧•日耳曼原則」。我們知道，前一天馬克思宣佈離開《萊茵報》。

離開《萊茵報》後，馬克思於三月下旬赴荷蘭母舅家。他在給盧格信中如此說：

「目前我正在荷蘭旅行。根據這裏的和法國的報紙來判斷，德國已深深地陷入泥坑，而且一

天一天地越陷越深。我敢擔保，連最缺乏民族自尊心的人也不能不感到這種民族恥辱，即使是在荷蘭，他也會有這樣的感覺。一個最尋常的荷蘭人也比一個最偉大的德國人強，因爲不管怎樣，他總算是一個公民。請聽外國人對普魯士政府的評論吧！在這方面意見是出奇地一致，普魯士制度及其明顯的本質再也騙不了人了。可見新學派還是多少帶來了一點好處。自由主義肩上的華麗的斗篷掉下來了，極其可惡的專制制度已赤裸裸地呈現在全世界的面前。」

說這些話的意義：第一、沒有統一的德國人，縱使是他們中的「最偉大」的人，比不上「最尋常的荷蘭人」；第二、普魯士政府的專制引起了外國人「一致」的評論，同時，由《萊茵報》的死亡，證實普魯士弗里德里希．威廉四世的任何粉飾，都騙不了人。處這一情境下的德國人，只有「羞愧得無地自容」，還談什麼「愛國主義」？他由這感念發出這憤慨的話：

「恥辱代替不了革命。可是我認爲恥辱本身已是一種革命；恥辱實際上就是法國革命對一八一三年曾戰勝過它的德國愛國主義的勝利，恥辱就是一種內向的憤怒。如果整個國家眞正感到了恥辱，那它就會像一隻蜷伏下來的獅子，準備向前撲去。固然，在德國，人們甚至還不感到恥辱，相反地，這些可憐蟲還依然算是愛國者。」

他有這結論：「國家是十分嚴肅的東西，要它演什麼滑稽劇是辦不到的。滿載傻瓜的船隻也許會有一段時間順風而行，但是它是向著不可倖免的命運駛去，這是因爲這些傻瓜根本就沒有料想到這一點。這命運就是即將來臨的革命。」❼這是一個被歷史證實的預言。但是，馬克思在這預言實現的「革命」中，不能證明自己不是一個「傻瓜」，因爲，他不明白：一八四八年的革命，是加速以普魯士爲中

心統一德國的手術。筆者一再說過：由上而下的民族統一運動，是以領導統一的政權的民主爲前提，雖然那民主的本質是「開明專制」。

盧格回馬克思的信，對《萊茵報》的被禁止出版，認爲是暴露專制制度的眞面目。他說：「在整個德意志境內，扼殺書報出版的不只是一兩個官員，也不只是國王，而是經過人民、作家、學者、市民、士兵和農民同意，並以他們的名義扼殺的。」❽說這些話的人，在當日是著名的民主主義者。

處專制制度下，要做思想運動，極其困難，只有到外國去辦刊物，這是馬克思和盧格的共同結論。對馬克思所描述德國一羣「傻瓦」一點，盧格說：「這是一句難說的話，然我要說出來，因爲它是眞理：我想不到一個民族比德意志人更支離破碎。手藝工匠，你是看見的，但是沒有人，思想家（你是看見的），但是沒有人，主人與奴僕，青年人與成年人，（你是看見的），但是沒有人。——手臂肢體，狼藉不堪，與生血淋漓的場所不是一個戰場麼？」他又說：「你的信是一種幻想。你的高興，只是愈加使我敗興。我們曾見一種政治革命麼？我們這些德意志的同輩人，（會看見一種政治革命麼？）我的朋友啊，你是相信你所願意的事件。」他還悲哀地接著說：「在體質上，這種有用的人民是不會滅亡的，然精神上或自由人民的生存上，則他們早已完結了。……我們的人民沒有前程，我們的呼號有什麼用處啊。」❾

五月間，馬克思由科倫回盧格一信。他開頭就說：「我親愛的朋友，您的來信是一支出色的哀曲，一首使人心碎的輓歌，可是它毫無政治內容。任何一個民族都不會陷於絕望的境地，即使它只是由於愚蠢而長期地期望著某種東西，然而在很多年後，總有一天它會突然聰明起來，實現它的所有的良好願望。」這些話，說明了兩人在當日不同的心境：盧格是悲觀的，馬克思是樂觀的。就由這不同心境，後來兩人分走不同的道路。

馬克思對於盧格對德國人的失望，有這解釋。他把世界分爲舊和新。舊世界屬於庸人的，「當然所謂庸人是世界之主，只不過是說世界上充滿了庸人及其伙伴，正如屍體充滿了蛆蟲一樣。因此，庸人社會所需要的，只是奴隸，而這些奴隸的主人並不需要自由」。庸人不願做自由人，又不願做共和主義者，他們「所希求的生存和繁殖……也就是動物所希求的」。要喚醒這些人的自尊心，只有使他們要求自由⑩。

馬克思又說：「庸人的世界就是政治動物的世界，它是許多野蠻世紀的產物。」「專制制度的唯一原則就是輕視人類，使人不成其爲人，而這個原則比其他很多原則好的地方，就在於它不單是一個原則，而且還是事實。」由之把君主政體原則，認爲是「榮譽」的孟德斯鳩，是完全錯誤的。君主政體、專制制度和暴政三者之間，只是在同一原則下的不同習慣。就普魯士而言，一切制度都由國王決定。「他所做的或者人家要他做的，他所想的或者人家要他講的，就是普魯士國家所做和所想的」⑪。無需說，這些話也適用於以馬克思之名而實行共產黨專政的國家。

馬克思還說：「庸人是構成君主的材料，而君主不過是庸人之王而已。只需二者仍然是現在這樣，國王就既不可能使他自己也不可能使他的臣民成爲自由的人，眞正的人。」⑫能夠改造這樣的國家嗎？能夠消滅庸人國家嗎？不能。因爲「專制制度必然具有獸性，並且和人性是不相容的。獸的關係只能靠獸性來維持」⑬。可是社會上除了庸人，還有「庸俗主義的敵人，即一切有思想的和受苦難的人們」。這些人們都已經取得了諒解，同時還有「工商業制度，人們的私有制和剝削制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起現今社會內部的分裂，這種分裂，舊制度是無法醫治的，因爲它根本就不醫治、不創造，它只是存在和享樂而已。受難的人在思考，在思考的人又橫遭壓迫，這些人的存在是必然會使那飽食終日、醉生夢死的庸俗動物世界坐臥不安的。」他由這樂觀中做這結論：「我們的任務是要揭

露舊世界，並爲建立一個新世界而積極工作。事件的進程給能思想的人認識自己的狀況時間愈長，給受難者的人進行團結時間愈多，那麼在現今社會裏成熟著的果實就會愈甘美。」[14]

盧格不大注意馬克思的話，只覆信請馬克思提出新刊物的出版計劃和意見。我們知道，五月二十日至二十五日，馬克思特別到德累斯頓與盧格面談出版《德法年鑒》事。由於出版事業有了頭緒，也就是生活問題已能解決，他先辦自己最重要的事，那就是對燕妮的婚事。五月下旬，他到克羅納赫。

這期間，他和燕妮的婚事，已引起了男女兩家的不高興。就馬家而言，他和母親之間已不愉快。早在一八四二年七月九日，他寫信給盧格，對不能如期交稿表示歉意，說了下面的話：「餘下的時間都被不愉快的家庭糾紛分散和浪費了。我的家庭給我設下的重重障礙，使我目前陷進了極爲窘迫的境地，儘管我的家庭經濟情況不壞。我決不是要用談論這些私人生活中的瑣事來麻煩您；社會的骯髒事使一個堅強的人不可能爲私人事而煩惱。這是眞正的幸事。」[15]這兒所說「不愉快的家庭糾紛」究是什麼呢？他沒有明說出來。由別的文獻，我們知道：馬克思的母親緊握錢袋，使馬克思不能淸償債務，對於未來的兒媳，自威斯特華倫男爵位逝世後，由於兩家的往來冷淡，老婦人內心也有不滿。

再說女家。除了燕妮同母弟埃德加，別人都不滿她下嫁給急進的、沒有什麼前途的馬克思。尤其是她的異母兄斐廸南，將任普魯士內務大臣的貴族，對馬克思常有責罵。總一句話，威斯特華倫家族都一齊催促燕妮的母親反對那婚約。燕妮呢？她堅守婚約，反抗一切的威脅。自父親逝世，她搬到克羅茨納赫與母親同住。雖然她已二十九歲了，不宜坐守閨中，但窮困的馬克思卻不能就娶她。儘管環境很壞，她仍然愛未婚夫。

這兒應補說一件事。馬克思給燕妮的信，尤其是這階段的信，未曾留下來，當馬克思死後，那些信件由勞拉(Laura)保存，也許由於她感到這種不愉快的記錄，不必留下來，付諸一炬，所以不能完全了

解她的父母在這階段爲婚事的艱苦鬥爭情況。

我們已知道一八四三年三月間，馬克思曾到克羅茨納赫短住過，在他離開後，燕妮給他一封信，詳細敍述他在她家的生活，字裏行間把他奉爲上帝。她感到「最深摯的，最感動的愛情」，並對他說：「感謝您，我心中親愛的、美好、唯一的小上帝。」她還接著如此寫：

「我以爲您從沒有這麼寶貝，這麼甜蜜，這麼可愛。當您走時，我陷於神魂顚倒的情況。如果您能夠回轉來，那時只能告訴您：我對您的愛是什麼和整個的愛是什麼。但是，最後時間卻是您勝利地出發了。當我不能見到您的肉身，只見到栩栩如生的影像在我心靈之前，現出天使般的溫和和美，愛的偉大，和才子的光輝，我罕少地知道我怎樣地愛您。我親愛的卡爾，如果您還在這兒的話，那您在您的小妻子身上將找到那麼幸福的禮物，又如果您表現出更壞的性癖和更不好的脾氣，那時我也不會有任何對抗的動作。我將忍耐地垂著我的頭，爲我的頑皮孩子而犧牲。『什麼』？怎樣？——輕微、什麼、怎樣、輕微。您還記起我們黃昏時的談話，我們的遊戲、我們脈脈無言的時間嗎？親愛的心肝，對您是怎麼好、怎麼愛、怎麼縱容，怎麼歡樂喲！」

這字裏行間表現了燕妮對馬克思眞正的愛。他曾和她吵嘴，他有壞脾氣，但她都原諒他。馬克思深信她對他的愛，終身不渝。她爲他對家庭的抗爭，忍人所不能忍地等待他。有情人終成眷屬。

六月十九日，「住科倫哲學博士馬克思先生，和住克羅茨納赫的燕妮・馮・威斯特華倫小姐」在抗議教教堂結婚。婚禮在靜穆中舉行，參加者只有新娘的母親，同母弟埃德加，和幾位親密的友人。威斯特華倫家的大多數親戚都拒絕出席。母親給她傳家的有阿爾蓋里家印記的餐具等禮品。後日馬克思窮困時曾典當它。留下來不完整的燕妮寫於一八六五年的「動盪的生活簡記」，她開始是這句話：「一

八四三年六月十九日我們舉行了婚禮」，似乎表示她的眞正生活的開始，以前不過是它的準備。的確，自那天起，她過著非一般貴族出身女人所能過的困苦生活。

她接著說：「我們從克羅茨納赫經過愛貝爾堡到達普法爾茨，然後經過巴登——巴登又回到克羅茨納赫。」這是當時新婚夫婦蜜月旅行的常去處。依弗蘭契斯卡・庫格曼(Franziska Kugelmann，庫格曼醫生女)的回憶：馬克思大女兒燕妮(Jenny Marx)曾如此地告訴她：「她母親在婚後不久曾經得到一筆爲數不大的遺產。這對年輕夫婦所獲得的全是現款，他們把這筆錢放在一個雙柄的小匣子裏，並隨身帶到車廂裏去。走出車廂的時候，他們就把它帶在身旁，在蜜月旅行中還帶著到好些旅館去。當貧窮的朋友或同志們到他們那裏做客的時候，他們就把小匣子打開放在桌上，誰都可以在這裏面任意取用，當然這個小匣子很快就空了。」[16]這大概是事實，因爲這對夫婦對於錢財都不善安排。

馬克思在岳家一直住到九月底，岳母和小舅子埃德加回特利爾，翌月他同新婚夫人也離克羅茨納赫，前往巴黎。新婚期間，他幹了什麼事？值得一述。

由七至八月間，馬克思研究近代史和法國革命史，讀了許多歷史和國法學方面的書籍，並做筆記。他特別研讀的書是：

(1)路威(Carl Friedrich Ernst Ludwig 1773-1846)著《最近五十年史》(*Geschichte der Letzten 50 Jahre*)：

(2)窩克斯姆德(Wilhelm Wachsmuth 1787-1886)著《革命時期法國史》(*Geschichte Frankreichs im Revolutionsalter*)；

(3)蘭克(Leopold von Ranke 1795-1886)著《宗教改革時代德國史》(*Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*)：

(4)哈米頓(Thomas Hamilton 1789-1842)著《北美人與風俗》(*Die Mensch und Die Sitten in der Vereinigten*

*Staaten von Nordamerika*)，德譯本二卷出版於一八三四年。

(5)盧騷(Jean Jacques Rousseau 1712-1778)著《社會契約論》(*Du Contract Social*)；

(6)孟德斯鳩(Baron de la Brède et de Montesquieu, Charles de Secondat 1689-1755)著《法意》(*De L'Esprit des Lois*)；

(7)馬基雅弗利(Nilolo Machiavelle 1469-1527)著《國家論》(*Vom Staate*)，德譯本，一八三二年出版。

上面都是關於國家和歷史方面的名作。這些著作對他的思想有何影響呢？我們應有這估計：自離開《萊茵報》後，馬克思對於黑格爾的思想和德國的實況，有冷靜的檢討。他由法國史，知道革命發生的條件，和必須經過思想的準備階段；這兩點，在德國都缺乏。又就法國革命前夕的思想情況而言，他曾研究盧騷和孟德斯鳩的著作。盧騷對現存社會構造的嚴厲批評，以為當時的社會形態和它的成員利益，是不兩立的。因此，必須改造社會或重建社會，促使社會每一成員得到保衛。他認為只在那樣社會中，個人和社會一致，每一成員接受社會的要求。馬克思和恩格斯所敬重的愛爾維修(Claude-Adrien Helvétius 1715-1771)，也有盧騷的觀點。愛氏曾指出：如果所謂「一般的利益」和個別的利益不一致，那社會的法律必然破壞，和發生犯罪的事。聰明的立法者，因此要使個別利益和社會利益相一致。當馬克思把盧騷的「社會」和黑格爾的「國家」對比時，他該有何等意見呢？我們知道：這一對比，產生了馬克思對黑格爾的國家論的新估計。

關於孟德斯鳩的主要觀點，是這樣的：支配人的社會活動，沒有絕對的法律。所有法律都是相對的和可變的，它的發展和特殊環境有直接的關係。所謂特殊環境，不只地理條件、經濟資源，還有工業發展程度、商業、習俗和政治制度。說到國家的權力，不是神授，和社會發達的實際情況有特別關係。此外，孟德斯鳩的《法意》，是政治學的傑作，他的三權分立說，等於牛頓的地心引力定律。可惜

馬克思對於這一學說，完全沒有接受。唯一的解答，是他到巴黎後受蒲魯東的影響，不重視國家的作用。

再說馬基雅弗利的觀點：政治是獨立的，不受道德規律的支配。政治家活動的指針，是正確地估計社會的各實力，以改善社會。當社會轉變時，制度和法規不再支配政治家，反該適合人的需要。政治家不承認一般的道德原則，否則對他的害處大過對他的好處。他只把現實服從自己的需要，理想是無用的。他和孟德斯鳩一樣，也以爲社會和事物都在變動中，人要適合新情況，決定它的要求和採取適合的手段。

馬克思由研讀各著作中，發現一點，那就是財產關係決定社會和政治的構造。他又研究美國民主制度的發展，重視哈米頓的革命危機來自普選的觀念。他認爲哈米頓觀念的出發點，是保衛財產所有人的利益，因此反對大多數人。哈米頓輕視無產者，以爲那種人不會有自己的意志，他們都是不義的、殘暴的、野蠻的，因此該受聰慧者的也就是富而善良的人的專制。無需說，馬克思不會同意哈米頓的這種觀念。

由馬克思在這幾個月中所做的札記，我們知道他仍保有黑格爾的辯證法，可是卻對「絕對理念」(Absolute Idea)發生懷疑。他目擊普王弗里德里希·威廉四世的國家，不是黑格爾所說的理性的國家，因此對黑氏的國家論有自己的見解。由當年三月下旬到八月間，他寫評黑格爾的國家學說，即《黑格爾法哲學批判》，共三十九張手稿，每張都標上羅馬數字，可惜第一張沒有保留下來。這手稿，對黑格爾的《法哲學原理》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)一書第二六一至三一三節做了全面的分析和批判，可是這批判只限於黑格爾的國家論，未涉及黑氏哲學基礎，也不涉及黑氏哲學的一般內容。一八四二年三月五日他在給盧格的信中如此說：

「我爲《德國年鑒》寫的另一篇文章，是在內部的國家制度問題上對黑格爾自然法的批判。這篇文章的主要內容是同君主立憲制作鬥爭，同這個徹頭徹尾自相矛盾和自我毀滅的混合物作鬥爭。」[17]

梅林的《馬克思傳》、霍華德的《馬克思辯證法的發展》和麥克列蘭的《馬克思主義以前的馬克思》都說費爾巴哈在《軼文集》所發表的〈關於哲學改造的臨時綱要〉[18]，對馬克思有影響。影響之一是費爾巴哈的方法論。馬克思在《資本論》第一卷第二版跋中如此說：「在黑格爾辯證法仍甚流行的將近三十年前，我已批評過黑格爾辯證法的神秘方面。」[19]所謂批判，是指《黑格爾法哲學批判》；所謂「神秘方面」，是指黑格爾顚倒主語和謂語的關係。馬克思說：「重要的是黑格爾在任何地方都把理念當作主體，而把眞正的現實的主體，例如『政治情緒』當作了謂語，而事實上發展卻總是在謂語方面完成的。」[20]這些話，和費爾巴哈在〈關於哲學改造的臨時綱要〉所說相同。費氏如此說：

「一般思辨哲學的改革宗教的批判方法，與宗教哲學曾經應用過的方法並沒有什麼不同。我們只要經常將賓詞（稼按即『謂語』）當作主詞（稼按即『主語』），將主體當作客體和原則，就是說，只要將思辨哲學顚倒過來，就能得到無掩飾的、純粹的、顯明的眞理。」[21]

馬克思對費爾巴哈的前述論點，依他給盧格的信，所不滿的是：「過多地強調自然而過少地強調政治。然而這一與政治聯盟是現代哲學能夠借以成爲眞理的聯盟。」[22]儘管馬克思不滿費爾巴哈以直覺的冥想代替黑格爾的思辨的「神秘」，他卻利用費氏的哲學開拓自己思想的道路。

費爾巴哈在〈關於哲學改造的臨時綱要〉中指出：「神學的秘密是人本學，思辨哲學的秘密則是

神學——思辨神學。……斯賓諾莎是近代思辨哲學眞正的創始者，謝林是它的復興者、黑格爾是它的完成者。」[23]因此，「黑格爾的邏輯學，是理性化和現代化了的神學，是化爲邏輯學的神學。……世界上的一切事物可以在神學的天國裏再現，自然中的一切事物也可以在神聖的邏輯學的天國裏再現。」[24]他認爲：「形而上學或邏輯學只有在不脫離所謂主觀精神的時候，才是一種眞實的、內在的科學。」[25]他所謂「主觀精神」，就是意識。

費爾巴哈又說：「眞正的哲學任務，不是將無限者認作有限者，而是將有限者認作非有限者，認作無限者，換句話說，就是將有限者化爲無限者，而將無限者化爲有限者。」因此，「哲學的開端不是上帝，不是絕對；不是作爲絕對或理念的賓詞的存在。哲學的開端是有限的東西、確定的東西和實際的東西。……無限者是有限者的眞實本質——眞實有限者。眞正的思辨或哲學不是別的，僅僅是眞實的、普遍的經驗。」[26]黑格爾未見到這一點，費氏斥他把哲學「神秘化」。

費爾巴哈強調：「作爲哲學的開端的存在，是不能與意識分離的，意識也不能與存在分離。」[27]人的意識，作爲「精神與自然的眞正統一」。至於自然，是一切存在的眞正本質。黑格爾的哲學，認爲「思維就是存在，思維是主體，存在是賓詞。邏輯學是思維要素以內的思維，或者是自己思維自己的思想——這種思想或者是無賓詞的主體，或者是同時兼爲主體和賓詞。但是思維要素內的思維還是抽象的；因此它要實在化、外在化自己。這個實在化、外在化的思想就是自然，一般說在就是實在、存在。」[28]由之，費爾巴哈肯定地說：「誰不揚棄黑格爾哲學，誰就不揚棄神學。……黑格爾哲學是神學最後的避難所和最後的理性支柱。」[29]

馬克思雖然受上述費爾巴哈思想的影響，但仍有自己的觀點，《黑格爾法哲學批判》是它的證明。現在，將馬克思的論文分述如下：

## (一)對國家的批判

馬克思對黑格爾的「法哲學」(Rechtsphilosophie)的批判，是針對它的最後部分——「國家」而逐節評論的。由於原稿缺少幾頁，所以批判由第二六一節開始(「國家」章，始於第二五七節)。他指出：

「上一節已經告訴我們，具體的自由在於私人(家庭和市民社會)利益體系和普遍(國家)利益體系的同一性(應有的二重化的同一性)。在本節中，黑格爾力圖更詳細地規定這些領域的關係。」㉚

依馬克思之見，「對家庭和市民社會的領域來說，國家一方面是『外在必然性』，是一種權力，由於這種權力，『法規』和『利益』都『從屬並依存』於國家，這一個方面已經部分地包含在『推移』這一範疇中，部分地包含在家庭和市民社會對國家有意識的關係中。」這裏，黑格爾所說私人權利等等對國家的內在依存性，其意義是：「這一切本質上都是由國家規定的。但同時他又把這種依存性歸結爲『外在必然性』的關係，並把它當做另外的一面來跟另一種關係相對立，即跟家庭和市民社會把國家當做自己的『內在目的』來對待那種關係相對立。」㉛市民社會和家庭，在獨立的和完全發展中先於國家，可是，「國家又是它們的內在目的，國家的力量在於它的普遍的最終目的和個人的特殊利益的統一，即個人對國家盡多少義務，同時也就享有多少權利」㉜。這是無法解決的二律背反。

馬克思指出：黑格爾哲學有兩方面：奧秘的和明顯的。「內容，屬於明顯的部分，而奧秘的部分所關心的總是在國家中尋找邏輯概念的歷史的再現。實際上，發展卻恰巧在明顯的部分進行的。」他又說：

「『現實的理念、即精神，把自己分爲自己概念的兩個理想性的領域，分爲家庭和市民社會，

即分爲自己的有限性的兩個領域』，因此，國家分爲家庭和市民社會是一種理想的，即必然的屬於國家本質的劃分。家庭和市民社會是國家的眞正構成部分，是意志所具有的現實精神實在性，它們是國家存在的方式。家庭和市民社會本身把自己變成國家。它們才是原動力。可是，在黑格爾看來卻剛好相反，它們是由現實的理念產生的。它們結合成國家，不是它們自己的生存過程的結果；相反地，是理念在自己的生存過程中從自身中把它們分離出來。就是說，它們才是這種理念的有限性領域。它們的存在據說並不依賴它們自己的精神，而是依賴另外的精神。它們不是自我規定，而是以某個第三者爲本原的那種規定。這就是黑格爾爲什麼把它們規定爲『有限區域性』、規定爲『現實的理念』所固有的有限性的原因。」㉝

馬克思認爲：如依黑格爾的說法，「政治國家沒有家庭的天然基礎和市民社會的人爲基礎就不可能存在。它們是國家的『必要條件』。但在黑格爾那裏條件變成了被制約的東西，規定其他東西的東西變成了被規定的東西，產生其他東西的東西變成了它的產品的產品」㉞。

黑格爾由他的哲學的奧秘方面，說明國家。他以爲家庭和市民社會是國家的概念領域，即看做國家的有限性領域。國家把自己分爲家庭和市民社會兩個領域，並以它們爲前提，其目的是「要超出這兩個領域的理想性而成爲自爲的無限的現實精神」。所謂「無限的現實精神」，就是「現實的理念」。把自己劃分爲有限領域，「是爲了『返還於自身，成爲自爲的』，同時，它這樣做，是要使結果恰恰成爲在現實中存在的那樣」。由之，馬克思說：「邏輯的泛神論的神秘主義在這裏已經暴露無遺。」㉟

爲著國家即理念的化身被視爲主動者，而具體的現實即家庭和公民社會被視爲受動者，所以馬克思說：「現實性不是被看做這種現實性本身，而是被看做某種其他的現實性。由此可以得出這樣的結

論：普通經驗的規律不是普通經驗本身的精神，而是別的精神；另一方面，現實的理念的定在不是從自身中發展起來的現實，而是普通的經驗。」結果呢？馬克思接著說：

「理念變成了獨立的主體，而家庭和市民社會對國家的現實關係變成了理念所具有的想像的內部活動。實際上，家庭和市民社會是國家的前提，它們才是眞正的活動者；而思辨的思維卻把這一切頭足倒置。如果理念變爲獨立的主體，那麼現實的主體（市民社會、家庭、『情勢、任性等等』）在這裏就會變成和它們自身不同的，非現實的、理念的客觀要素。」㊱

馬克思以爲：黑格爾的奧秘觀引起另一問題：當經驗的事實被視爲理念的謂語時，就失去作爲經驗的意義。我們知道：黑格爾是以這些經驗的事實，作爲發展的中介，經過家庭和市民社會的有限形式而達國家。現在經驗的事實失去意義，那中介就只是現象了。馬克思說：

「這樣一來，經驗的現實性便如實地顯現出來；這種現實性也被認爲是合乎理性的，但是它之所以合乎理性，並不是由於它本身的理性，而是由於經驗的事實在其經驗的存在中被附加了一種超出其本身範圍的意義。作爲出發點的事實並不是被當做事實本身來看待，而是被當作神秘主義的結果。現實性變成了現象，但是除了這種現象，理念便沒有任何其他的內容。除了『成爲自爲的無限的現實精神』這一邏輯的目的，理念也沒有任何其他的目的。這一節集法哲學和黑格爾全部哲學的神秘主義之大成。」㊲

家庭和市民社會到政治國家的推移，馬克思以爲「不是從家庭的特殊本質等等中引伸出來，也不是從國家的特殊本質中引伸出來，而是從必然性和自由的普遍的相互關係中引伸出來的。這正是黑格

爾在邏輯中所玩弄的那種本質領域到概念領域的推移。在自然哲學中也玩弄這種推移——從無機界到生物界的推移。永遠是同樣的一些範疇時而爲這一些領域，時而爲另一些領域的靈魂。」㊳

黑格爾把政治國家視爲機體，它的各種權力之相互關係，猶如機體各部分和全體的關係。馬克思以爲這見解「標誌著前進了一大步」。可是，「黑格爾沒有說這一國家機體是它向各種差別及各種差別的客觀現實性發展的結果」。恰恰相反，黑格爾把理念變爲主體，各種差別及各種差別的現實性看做理念的發展、看做理念發展的結果。不僅如此，「除了這樣把主體變成謂語、謂語變成主體，還造成一種錯覺，似乎這裏談的是與機體不同的另一種理念」。如果把動物的機體和政治的機體根據同樣的理由做同樣的解釋，那兩種機體就沒有類別差別(differentia specifica)了。因此，馬克思做這批判：黑格爾「把身爲理念的主體的東西當成理念的產物，當成理念的謂語。他不是從對象中發展自己的思想，卻是按照做完了自己的事情並且在抽象的邏輯領域中做完了自己的事情的思維的樣式來製造自己的對象。黑格爾要做的事情不是發展政治制度的現成的特定的理念，而是使政治制度和抽象理念發生關係，使政治制度成爲觀念發展鍊條上的一個環節，這是露骨的神秘主義。」㊴

如果國家是機體，那必須在國家的內部發展中表示出來，而不是由於外部的理由。馬克思指出：「黑格爾一開始就力圖達到的結果正是要把機體規定爲政治制度。但是，從機體的一般理念通向國家機體或政治制度的特定理念的橋樑是沒有的，而且這橋樑也永遠架不起來的。」總而言之，黑格爾「通向『政治制度橋樑，不是從『機體』、『理念』以及理念的『各種差別』等等，而是從早先提出的概念——『各種不同的權力』、『國家機體』架設過來的」㊵。

馬克思不是反對黑格爾的唯心主義，因爲這時候他也以爲國家機體是「意識理性」的產物；國家是「認識自身和希求自身的精神」，是精神發展的目的。他所反對的是形式主義，把實際的規定、具體

的內容作爲「邏輯的形而上學的規定」(Logical-metaphysical determinations)。「在這裏，哲學的工作不是使思維體現在政治規定中，而是使現存的政治規定化爲烏有，變成抽象的思想。在這裏，具有哲學意義的不是事物本身的邏輯，而是邏輯本身的事物。不是用邏輯來論證國家，而是用國家來論證邏輯」㊶。這等於說：「整個『法哲學』只不過是對邏輯學的補充。」㊷

馬克思注意世界的哲學的發展，不能接受黑格爾的論點。他說：

「眞正的出發點是認識自身和希求自身的精神，如果沒有這種精神，『國家的目的』和『國家的各種權力』都會成爲虛無縹緲的幻想，成爲失去本質的甚至不可能有的存在物，結果這一出發點就只是早已被規定的普遍目的和各種國家權力的實體的最後謂語。假如出發點是現實的精神，那麼，『普遍的目的』在這種情況下就是這種精神的內容，各種不同的權力是它實現自身的方式，是它的實在的或物質的定在，而這種定在的特定性質正應從它的目的的本性中產生出來。但是，既然黑格爾的出發點是被他當做主體、當做現實本質的『理念』或『實體』，現實的主體就只能是抽象謂語的最後謂語。

『國家的目的』和『國家的各種權力』被說成實體的特定的『存在方式』，因而它們就被神秘化了，並且脫離了自己的現實的存在，脫離了『認識自身的希求和自身的精神』，脫離了『有教養的精神』。」㊸

## (二)君主制度和民主制

馬克思在分析和批評黑格爾的國家論後，進而討論「內部國家制度本身」。

黑格爾以爲：政治國家有三個權力：「(a)立法權，即規定和確立普遍物的權力；(b)行政權，即使

各個特殊領域和個別事件從屬於普遍物的權力；(c)王權，即作為意志最後決斷的主觀性的權力，它把被區分出來的各種權力集中於統一的個人，因而它就是整體即君主立憲制的頂峯和起點。」[11]

我們知道：黑格爾是君主立憲論者，他的國家就是君主立憲國。馬克思如此說：

> 「黑格爾把近代歐洲立憲君主的一切屬性變成了意志的絕對的自我規定。他不說君主的意志就是最後決斷，卻說意志的最後決斷就是君主。第一個命題是經驗的。第二個命題歪曲了經驗的事實，把它變成了形而上學的公理。」[15]

為著黑格爾以為理念的化身就是君主制，所以君主制是必需的。立憲君主的權力，黑格爾叫做「王權」。他把王權看做「現實的即個人的意志」。意志即任性，因此，「『任性就是王權』，或『王權就是任性』」[46]。黑格爾又以為：「國家的特殊職能和活動是國家的主要環節，因而是國家所特有的；這些職能和活動同負責運用和實現他們的個人發生聯繫，但是和它們發生聯繫的並不是這些人的個人人格，而只是這些人的普遍的客觀的特質，因此它們是以外在的和偶然的方式同這種特殊的人格本身相聯繫。所以國家的職能和權力不可能是私有財產。」黑格爾上面的話是說：國家的職能和活動，不是和肉體的個人發生聯繫，而是和國家的個人發生聯繫；它們是和個人的國家特質發生聯繫。馬克思以為這見解是「很可笑的」。

黑格爾何以有這「謬論」？馬克思指出是因為黑格爾——

> 「抽象地、單獨地來考察國家的職能和活動，而把特殊的個體性看做它們的對立物；但是他忘記了特殊的個體性是人的個體性，國家的職能和活動是人的職能：他忘記了『特殊的人格』的

本質不是人的鬍子、血液、抽象的肉體的本性，而是人的**社會特質**，而國家的職能等等只不過是人的社會特質的存在和活動的方式。因此，很明顯，個人既是國家職能和權力的承擔者，那就應該按照他們的社會特質，而不應該按照他們的私人特質來考察他們。」[47]

儘管黑格爾如此說：「專制就是無法無天，在這裏，特殊的意志（不論是君主的意志或人民的意志）本身就具有法律的效力，或者說得更正確些，它本身就代替了法律，相反地，主權卻正是在立憲的情況下，即在法制的統治下，構成特殊的領域和職能的理想環節。」[48]馬克思指出：黑格爾曾認為，「君主權的理念，不外是一種任性的、意志決斷的理念」。也就是「把主權了解為國家的理想主義、了解為整體的理念對各部分的現實規定，但現在又把它變成了『意志所具有一種**抽象的**，也就是**沒有根據**的、能左右最後決斷的自我規定』……這就是國家中的**個人因素本身**。以前講主觀性，現在講個體性」[49]。這種見解，和普通人所說相反。普通人說：「君主擁有主宰一切的權力，即主權。主權就是為所欲為。」[50]誰的觀點對？馬氏以為普通人的話是對的。

黑格爾以為國家必須是君主立憲制，因為在現象世界中有國家人格的存在。馬克思批評道：「人格脫離了人，自然就是一個抽象，但人也只有在自己的類存在中，只有作為人們，才能是人格的現實的理念。」馬克思又說：沒有許多的單個人，君主制就非實有。黑格爾以為：「因為主觀性只有作為主體才能存在，而每一個主體又只有作為一個單一的東西才能存在，所以國家人格只有作為一個人才是現實的。」馬克思批評道：「真是高明的推論！黑格爾還可以根據同樣的理由做出這樣的推論：因為每一個單個的人都是一個單一的東西，所以全人類只是一個唯一的人。」[51]

對於「人民主權」和「君主主權」的關係，黑格爾以為：視兩者為對立，「是一種混亂的思想，這

種思想的基礎就是關於人民的荒唐觀念」。馬克思恰相反，認爲「有『混亂思想』和『荒唐觀念』的只是黑格爾」。因爲主體不能有雙重的存在：「不是君主的主權，就是人民的主權。」如說那兩個主權對立，是指「兩個完全對立的主權概念，一個是能在君主身上實現的主權，另一個是只能在人民身上實現的主權。這同上帝主宰一切還是人主宰一切這個問題是一樣的。這兩個主權當中有一個是虛構的，雖然確實已經被虛構出來了」52。依黑格爾的說法，確實的不一定合理，只有眞正合理的，才一定是確實的。眞正合理的國家，必須建立於人民主權的基礎之上。因爲，「國家是抽象的，只有人民才是具體的」53。

馬克思接著討論君主制和民主制的本質。他有這見解：

「民主制是君主制的眞理，君主制卻不是民主制的眞理。君主制必然是本身不徹底的民主制，而君主環節卻不是作爲民主制的不徹底性而存在著。從君主制本身不能了解君主制，但是從民主制本身可以了解民主制。在民主制中任何一個環節都不具有本身意義以外的意義。每一個環節都是全體民衆的現實的環節。在君主制中則是部分決定整體的性質。在這裏，整個國家制度都不得不去迎合固定不動那一點。民主制是作爲類概念的國家制度。君主制則只是國家制度的一種，並且是不好的一種。民主制是內容和形式，君主制似乎只是形式，而實際上它在僞造內容。

在君主制中，整體，即人民，從屬於他們存在的一種方式，即他們的政治制度。在民主制中，國家制度本身就是一個規定，即人民的自我規定。在君主制中是國家制度的人民；在民主制中則是人民的國家制度。民主制是國家制度一切形式的猜破了的啞謎。在這裏，國家制度不僅就其本質來說是自在的，而且就其存在，就其現實性說來也日益趨向於自己的現實的基礎、現實的人、

現實的人民，並確定爲人民自己的事情。國家制度在這裏表現出來的本來面目，即人的自由產物。也許有人會說，在一定意義上，這對於君主立憲制也是正確的。然而民主制的特點，就是國家制度無論如何只是人民存在的環節，政治制度本身在這裏不能組成國家。」54

上面一大段話，如把君主制改爲「無產階級專政」，那是同樣適用的。又在這一大段話中，馬克思透徹地說明了民主制的內容。當列寧寫《國家與革命》時，完全抹殺那些珍貴的意見。

馬克思又作進一步的說明：

「黑格爾從國家出發，把人變成主體化的國家。民主制從人出發，把國家變成客體化的人。正如同不是宗教創造人而是人創造宗教一樣，不是國家制度創造人民，而是人民創造國家制度。在一定意義上說，民主制對其他一切國家形式的關係，正如同基督教對其他一切宗教的關係一樣。基督教是道地的宗教，是**宗教的實質**，是作爲**特殊**宗教的神化了的人。民主制也是一樣，它是**一切國家制度的實質**，是作爲國家制度**特殊**形式的社會化了的人。」55

馬克思再補充地說「民主制的基本特點」：

「民主制對其他一切國家形式的關係，就像對自己的舊約全書的關係一樣。在民主制中，不是人爲法律而存在，而是法律爲人而存在；在這裏**人的存在**就是法律，而在國家制度的其他形式中，人卻是**法律規定的存在**。」56

黑格爾把他的政治哲學，作爲普遍和特殊的調和。馬克思卻把民主制作爲普遍和特殊的眞正統一，

因爲，在民主制中，形式的原則（政治制度）同時也就是物質的原則（人的每日生活）。人在其他國家形式中有兩個生活：政治的和非政治的。「在一切不同於民主制的國家形式中，國家、法律、國家制度是統治因素，但國家並沒有眞正在統治，就是說，並沒有從物質上貫串在其他非政治領域中。在民主制中，國家制度、法律、國家本身都只是人民的自我規定和特殊內容，因爲國家是一種政治制度。」57

為要說明：「一切國家形式在民主制中都有自己的眞理」，馬克思做歷史的分析。在希臘、羅馬的古代國家中，人民的生活沒有政治的和私人的區分。在中世紀，社會、經濟的關係是基本的，而政治因素是後來的。「在中世紀，政治制度就是私有財產制度，但這只是因爲私有財產的制度就是政治制度。在中世紀，人民的生活和國家的生活是同一的。在這裏，人是國家的眞正原則，但這是**不自由**的人。所以，這是**不自由的民主制**，是完成了的異化。」58

創立政治國家是現代的產物。「國家本身的抽象只是近代的特點，因爲私人生活的抽象只是近代的特點」59。但是，作爲抽象形式的近代政治國家，對它的公民的生活卻沒有大影響。可由這事實得到證明：「在北美，財產等等、即法和國家的全部內容，同普魯士的完全一樣，只不過略有改變而已。」60

馬克思接著做這結論：

> 「**政治制度**到現在爲止一直是**宗教的領域**，是人民生活的**宗教**，是同人民生活現實性的**人間存在**相對立的人民生活普遍性的上天。政治領域是國家中的唯一國家領域，是這樣一種唯一的領域，它的內容同它的形式一樣，是類的內容，是眞正的普遍物，但因爲這個領域同別的領域相對立，所以它的內容也成了形式的和特殊的。就現代的意思講來，**政治生活**本就是人民生活的經院

哲學。**君主制**是這種異化的完整的表現，**共和制**則是這種異化在它自己的領域內的否定。」[61]

對於君主，黑格爾認爲是：「天生就注定是君主尊嚴的化身，而這個個人被注定爲君主，是通過直接的自然的方式，是由於肉體的出生。」由之，馬克思說：「結果，主權、君主的尊嚴就應當認爲是由於出生而得到的東西。君主的**形體**決定了他的尊嚴，這樣一來，在國家最高峰上面作決斷的就不是理性，而只是**肉體的本性**。出生像決定牲畜的特質一樣決定了君主的特質。」馬克思接著評論道：「黑格爾證明了君主一定是生出來的（這一點誰也沒有懷疑過），但是他沒有證明出生使君主成爲君主。」[62]

馬克思對於民主制的觀念，舉出它的四個特點：

第一、人道主義觀，以爲人是政治過程中的唯一主體。在民主制中，「國家制度不僅就其本質來說是**自在的**，而且就其**存在**、就其現實性說來也日益趨向於自己的現實的基礎、**現實的人**、**現實的人民**，並確定爲人民**自己**的事情」。又在民主制中，「**人的存在**就是法律，而在國家制度的其他形式中，人都是**法律規定的存在**。」[63]

第二、黑格爾思想中，不存在著人的自由，人應受統治。馬克思和他相反地，以爲：在民主制中，「確定爲人民自己的事情。國家制度在這裏表現出它的本來面目，即人的自由產物」[64]。

第三、馬克思的民主制有社會主義者的觀點。他以爲：民主制「是一切國家制度的實質，是作爲國家制度特殊形式的社會化了的人」[65]。

第四、馬克思說：「現代法國人對於這一點是這樣了解的：在眞正的民主制中政治國家就消失了。這可以說是正確的，因爲在民主制中，政治國家本身，作爲一個國家制度，已經不是一個整體了。」

[66]這些話，是對法國社會主義著作而說的。由之，我們有理由說，當寫批評黑格爾國家論時，他不是雅考賓式民主主義者。

### (三)官僚制度

馬克思指出：對於行政權的性質和任務分析，只「是對某些國家中的經驗事態的簡單描述」。又說：黑格爾沒有「證明行政權超過一般國家公民的職能規定」，他只「把行政權推論爲一種特殊的、單獨的權力」。何以有這觀點？由於「他把『市民社會的特殊利益』，看成『在國家的自在自爲的普遍物之外』的利益」[67]。

馬克思又指出：「因爲黑格爾已經把『警察』權和『審判』權歸入市民社會的領域，所以行政權就無非是他當做官僚機構來考察行政機關。」但是，黑格爾「完全沒有考察官僚政治的內容，只是給官僚政治的『形式的』組織做了某些一般的規定，而官僚政治的確只是在它本身以外的一種內容的『形式主義』」[68]。

黑格爾所說的官僚，是指出身中間等級的高級官史。他以爲：要使官僚養成大公無私、奉公守法及溫和敦厚的習慣，必須進行直接的道德和理智的教育。他認爲：「政府成員和國家官吏是中間等級的主要組成部分，全體民衆的高度智慧和法律意識就集中於這一等級中。這個等級之所以不致佔據貴族的獨特地位，它的教養和才幹之所以不致變成任性和統治的手段，是有賴於主權自上而下和同業公會根據自己的權利自下而上所做的種種措施。」[70]

因此，黑格爾認爲：「市民社會」之矛盾，是賴同業公會和官僚機構從中調整。馬克思並不完全贊同這觀點。他以爲黑格爾本於自己的經驗，有一部分描述是對的；可是如前所述黑格爾只考察了官僚制度的形式。因爲，「同業公會是官僚機構的唯物主義，而官僚機構則是同業公會的唯靈論，同業公

會構成市民社會的官僚機構，官僚機構則是國家的同業公會。因此，實際上官僚機構把自己、即『國家的市民社會』和同業公會，即『市民社會的國家』對立起來。一切結果總是反對自己的前提的存在的，在『官僚機構』成爲一項新原則的地方，在國家的普遍利益開始成爲『獨立』自爲的因而也是『現實的』利益的地方，官僚機構總是反對同業公會的。可是，一旦國家覺醒起來走向現實的生活，同時市民社會也受自己固有理性的推動而行動起來，日益擺脫同業公會的統治，官僚機構就要竭力復興同業公會，因爲『市民社會的國家』一衰落，『國家的市民社會』也隨之衰落」[71]。

官僚機構在「國家」與「同業公會」之中，爲自己利益而運用權謀。它「是各種實際的幻覺的交織，或者說，它是「國家的幻覺」;官僚精神純粹是一種耶穌會的精神、神學的精神。官僚是國家的耶穌會教徒和神學家。官僚機構是國家祭司。」他接著說：

「既然官僚機構就**實質**而言是『作爲形式主義的國家』，那麼就**目的**而言，它也是這樣。於是，國家的現實目的對官僚機構說來就成了**反**國家的目的。官僚精神就是『形式的國家精神』。因此，官僚機構把『形式的國家精神』或**實際**的國家精神變成了絕對命令。官僚機構認爲它自己是國家的最終目的。既然官僚機構把自己的『形式的』目的變成了自己的內容，所以它就處處同『實在的』目的相衝突。因此，它不得不把形式的東西充作內容，而把內容充作形式的東西。國家的任務成了例行公事，或者例行公事成了國家的內容。官僚政治是一個誰也跳不出的圈子。它的等級制是**知識的等級**制。上層在各種細小問題的知識方面依靠下層，下層則在有關普遍物的理解方面信靠上層，結果彼此都使對方陷入迷途。

官僚機構是和實在的國家並列的虛假的國家，它是國家的唯靈論。因此任何事物都有兩重的

意義。即**實**在的意義和官僚式的意義，正如同知識（以及意志）也是不重要的——實在的和官僚式的一樣。但官僚機構是根據自己的本質、根據彼岸的唯靈論本質來看待實在本質的。官僚機構掌握了國家，掌握了社會的唯靈論實質：這是它的**私有財產**。官僚機構的普遍精神是**秘密**，是奧秘。保守這種秘密在官僚界內都是靠等級制組織，對於外界則靠它那種閉關自守的公會性質。因此，公開的國家精神及國家的意圖，對官僚機構來說就等於**出賣**它的秘密。因此，**權威**是它的知識原則，而崇拜權威則是它的**思想方式**。但在官僚界內部，**唯靈論**變成了**粗劣的唯物主義**，變成了盲目服從的唯物主義，變成了對權威信賴的唯物主義，變成了例行公事、成規、成見和傳統的**機械論**的唯物主義。就單個官僚來說，國家的目的，變成了他的個人目的，變成了他**升官發財**，**飛黃騰達**的手段。首先，這個官僚把現實的生活看做物質的生活，因爲這種**生活的精神**在官僚機構中**有其獨特化的存在**。因此官僚機構必須使生活盡可能物質化。」[72]

官僚的考試，不如黑格爾所想的好。馬克思說：「『考試』無非是共濟會的那一套，無非是從法律上確認政治知識是一種特權而已。」他又說：考試「無非是**官僚政治對知識的洗禮**，是官方對世俗知識**變體**爲神聖的知識的確認（每次考試的主考人當然是無所不知的）。我們倒沒有聽過希臘和羅馬的政治家還要經過考試。可是，羅馬政治家和普魯士的政府官吏比起來又算得了什麼！」[73]

最後，馬克思諷刺地說：「每個市民**都有可能**成爲國家官吏，這是市民社會和國家之間的第二種肯定關係，是第二種同一。這種關係帶有非常表面的和二元論的性質。每個天主教徒都有可能成爲神甫（也就是脫離世俗）。但是，這難道就會使僧侶不作爲彼岸勢力來與天主教徒對立嗎？每個人都有可能獲得**另一**領域的權利，這不過證明他**本來的**領域不是這種權利的現實罷了。在眞正國家中，問題不在於

每個市民是否有可能**獻**身於作爲特殊等級的普遍等級，而在於這一等級是否有能力成爲眞正普遍的等級，即成爲一切市民的地位。」[74]

第三、馬克思說到「立法權」。

黑格爾以爲「立法權本身是**國家制度**的一部分，國家制度是立法權的前提，因此，它本身是不由立法權直接規定的。」馬克思批評道：「國家制度也畢竟不是由自己產生的。……在國家制度**以前**和國家制度**以外**，立法權就該存在或者早就應該存在。」因此，「立法權是按照國家制度確立起來的權力。所以它是從**屬**於國家制度的。國家制度對立法權說來是**法律**。它**給了**立法權以各種法律，而且還永遠給它以各種法律。」黑格爾一面說：國家制度不由立法權直接規定，「但是，『通過法律的不**斷**完善，通過普遍行政事務所固有的前進運動，國家制度，『得到進一步的發展』。這就是說，國家制度不直接屬於立法權的領域，但是立法權卻間接地改善國家制度」。對這二律背反，黑格爾沒有解決[75]。

馬克思還指出：立法權完成了法國革命，因爲它代表人民意志。它反對的不是一般的國家制度，而是特殊的老朽的國家制度。行政權相反地代表特殊意志，主觀任性、意志的巫術部分，因此它不是爭取新憲法反對**舊**憲法，而是反對一切憲法。人民該有權建立新的國家制度，否則國家制度就變爲有名無**實**的東西。如國家制度和立法權發生矛盾，都是國家制度本身的衝突[76]。

### (四)等級的政治功能

黑格爾認爲：國家通過各等級「進入人民的主觀意識，人民也就開始參與國事」。他又說：「各等級作爲一種中介機關，處於政府與分爲特殊領域和特殊個人的人民這兩個方面之間。各等級的使命要求它們既忠**實**於**國家**和**政府**的**意願**和**主張**、又忠實於**特殊**集團和**單個人**的**利益**。同時各等級所處的這種地位和組織起來的行政權有共同的中介作用。由於這種作用，主權就不至於成爲孤立的**極端**，因而

不致成爲獨斷獨行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治團體、同業公會和個人的特殊利益也不致孤立起來，個人也不致結合起來成爲**羣衆**和**羣氓**（如果這樣更糟），從而提出無機的見解和希求並成爲一種反對有機國家的赤裸裸的羣衆力量。」(77)

依黑格爾的見解，「政府和人民的對立通過各等級而得到協調。各等級對政府說來是人民，對人民說來是政府」(78)。他以爲各等級是國家和市民社會的合題。馬克思反對這見解，認爲等級有兩個理由不能作爲合題：第一、等級只參加立法，不能在政府中活動；第二、它們以國家與市民社會分離爲前提。

馬克思承認黑格爾見解的優點在於：正確地描述政治的現實性。「黑格爾應受責難的地方，並不在於他如實地描寫了現代國家的本質，而在於他用現存的東西來冒充**國家的本質**。合乎理性的東西都是現實的，證明這一點的卻正好是**非理性的現實性的矛盾**，這種非理性的現實性處處都同它關於自己的說法相反，而它關於自己的說法又同它的本來面目相反」(79)。

馬克思又指出：「黑格爾把市民社會和政治社會的分離看做一種**矛盾**，這是他較深刻的地方。但錯誤的是：他滿足於**只從表面上**解決這種矛盾，並把這種表面當做事情的本質。……黑格爾不是用人所共知的名詞來稱呼現在所談論的問題。爭論的問題在於**代表制**還是**等級制**。代表制邁進了一大步，因爲它是**現代國家狀況的公開的**、**眞實的**、**徹底的**表現。它是一個**公開的矛盾**。」(80)

馬克思還說：「市民社會和國家彼此分離。因此，國家的公民和作爲市民社會成員的市民也是彼此分離的。因此，人就不能不使自己在**本質上二重化**。作爲**一個眞正的市民**，他處在雙重的組織中，即處在**官僚組織**（這種官僚組織是彼岸國家的，即不觸及市民及其獨立活動的行政權在外表上和形式上的規定）和**社會組織**即市民社會的組織中。但是在後一組織中，他是作爲一個**私人**處在國家之外的；這種組織和政治國

家本身沒有關係。第一種組織是國家組織，它的**物質**總是由市民組成的。第二種組織是市民組織，它的物質並不是國家。在第一種組織中，國家對市民說來是形式的對立面，在第二種組織中，市民本身對國家說來是物質的對立面。因此，他要成爲**眞正的公民**，要獲得政治意義和政治效能，就應該走出自己的市民現實性的範圍，擺脫這種現實性，離開這整個的組織而進入自己的個體性，因爲他暴露出來的**個體性**本身是他爲自己的公民身分找到的唯一存在形式。要知道，作爲政府的國家，它的存在是不依賴於他而形成的；而他在市民社會中的存在也是不依賴於國家而形成的。……市民社會和國家的分離必然表現爲**政治**市民即公民脫離市民社會，脫離自己固有的、眞正的、經驗的現實性。」[81]

麥克列蘭說：馬克思接著對等級制做歷史的分析，這分析是根據一八四三年夏天所閱讀的歷史著作。除了馬基雅弗利、孟德斯鳩和盧騷的政治理論，馬克思還對法、英、美甚至瑞士的歷史做摘記，和由六〇〇年到一五八九年的年表，長達八十頁。這些閱讀使馬克思做這結論：中世時代社會等級有立法權，它被第十六和第十七世紀絕對君主制所毀滅，他們的中央化官僚制就幫助毀滅的工作。但這種政治權力不是一開始就全部鎭壓下去的，各等級繼續享受獨立的存在，法國革命完成那轉變，和減少市民社會政治差別爲沒有政治意義的社會差別[82]。

馬克思如此說：「歷史的發展使政治等級變成社會等級，所以，正如基督徒在天國一律平等，而在人世不平等一樣，人民的單個成員在他們的政治世界的天國是平等的，而在人世的存在中，在他們的社會生活中卻不平等。從政治等級到市民等級的轉變過程是在君主專制政體中進行。」[83]

對比德國和法國等國家的歷史，我們知道等級在德國以外的國家中早失去政治意義。黑格爾說到市民社會的代表制，以法國革命的觀念爲本，可是他的解決仍是中世的。這是由上而下型民族國家的必有意識形態學。

但是，中世的等級，「主要地殘存於官僚機構中，在那裏個人的市民地位和政治地位是直接等同的。市民社會作爲私人等級同官僚機構相對立。在市民社會中，等級差別已不再是**需要和勞動**這類獨立體之間差別了。在這裏，唯一普遍的、**表面的和形式的**差別還只是**城市**和**鄉村間**的差別。而在社會本身內，這種差別則發展成各種以任性爲原則的不穩定不鞏固的集團。**金錢**和**教養**則是這裏的主要標準」[84]。

馬克思曾說：這問題「留到批判黑格爾對市民社會的看法時再談」，事實上他並沒有寫。可是，他卻提出當代市民社會中的無產階級，即「被剝奪了一切財產的人們和直接勞動即具體勞動的等級，與其說是市民社會中的一個等級，還不如說是市民社會各集團賴以安身和活動的基礎」[85]。

馬克思做這結論：

> 「各等級應該在國王和政府方面同人民方面之間起『中介』作用，但是事實上它們並沒有起這樣的作用，相反地，它們卻是市民社會有組織的**政治上**的對立物。『立法權』本身就需要**中介**，而且正像上面已經指出的需要來自各等級的中介[86]。……
>
> 既然市民等級本身就是政治等級，那就不需要這個中介；既然需要這個中介，市民等級就不是政治等級，因而也就不能充當這種中介。……黑格爾希望有中世紀的等級制度，但是要具有現代立法權的意義；他希望有現代立法權，但是要披上中世紀等級制度的外衣。這是最壞一種混合主義。」[87]

由俾斯麥(Otto von Bismarck, 1815-1898)統一北德前後的德國歷史，黑格爾的理論：「披上中世紀等級制度的外衣」的「現代立法權」，在普魯士和德意志帝國的欽定憲法中實現。

馬克思轉而探究黑格爾對特殊等級即土地領主的見解。

黑格爾認爲：財產不能轉讓和長子繼承制，是以家庭生活爲基礎。可是他又說：「愛情」是家庭生活的基礎、原則和靈魂。馬克思評論道：由之，「在以家庭生活爲基礎的等級中恰好缺少家庭生活的基礎，即……愛情。這是沒有靈魂的家庭生活，是家庭生活的幻覺。私有財產的原則在發展最高階段上是同家庭原則相矛盾的。」黑格爾又說：「地產『不依賴於國家的財產』(國庫)，『不仰仗於行政權的恩寵』，不依賴於作爲『政治國家的普遍財產』……『不依賴』於社會的『需要』或『社會的財產』，『不仰仗於羣衆的青睞』。」正由於地產不可轉讓，所以馬克思說，它的社會神經被割斷了，它和市民社會的隔離也鞏固了。又爲著地產是長子繼承，所以它也脫離了家庭、家庭的意志以及家法[88]。

可是，黑格爾在同書的第六十五節卻說：「我可以轉讓自己的財產，因爲財產是我的，而財產之所以是我的，只是因爲我的意志體現在財產中。」[89]但是，長子繼承制中的地產卻不可轉讓，也就是「我的意志不能支配客體，反受客體的支配」。此外，地產作爲世襲領地，長子享有生來就有的地產權。「這裏，參與立法者是一個人天生的權利。於是在這裏就出現了天生的立法者，政治國家和它自身是天生的中介。一個人的天生的權利常常受到嘲笑，特別是受到長子繼承權的享有者的嘲笑。可是，硬說什麼當高官的權利、行使立法權的權利是特殊門第的人所獨享的，這豈不更加可笑嗎，最可笑不過的是，黑格爾用立法者即公民代表的『天生的』使命來對抗『選舉的偶然性』所產生的使命。……黑格爾到處都從他那政治唯靈論的頂峯跌入最粗劣的唯物主義的深淵」[90]。馬克思對長子繼承權做這總評：「在這裏，固定不變的東西是世襲領地，是地產。它是我們所研究的問題中的永恒的東西，即實體。長子繼承權的享有者、土地占有者實際上是偶然性。地產在世代相傳中擬人化了。……主體是物、謂語卻是人。意志成了財產的財產。」[91]

## (五)總結論

黑格爾接著討論市民社會的不穩定部分，和地產相對立。黑格爾以爲「這個不穩定部分只有通過議員才能參加政治國家，參與立法權」[92]。

經過同業公會等等選出來的議員，構成衆議院，而貴族出身的議員構成貴族院，黑格爾無意中說明了兩院的本質。「這裏，衆議院是市民社會的現代政治組織，貴族院是市民社會的等級政治組織」[93]。

黑格爾說：有人以爲國家事務就是一切人的事務。「這一看法是想給國家機構體灌輸沒有任何合理形式……的民主因素。」馬克思評道：「其實恰巧相反，民主因素應當成爲在整個國家機體中創立自己的合理形式的現實因素。」[94]再說一切人都應當單獨參與一般國家事務的討論和決定，馬克思如此評論道：

「如果指的是眞正合理的國家，那麼可以這樣回答：『不是一切人都應當單獨參與一般國家事務的討論和決定』，因爲『單個人』是作爲『一切人』，即在社會的範圍內並作爲社會成員來參與一般國家事務的討論和決定的。不是一切人都參加，而是單個人作爲一切人來參加。」[95]

馬克思又認爲：「黑格爾給自己提出了一個二難推論：或者是市民社會（多數人、羣衆）通過議員來參與一般國家事務的討論和決定，或者是一切人都以單個人的身分來做這樣事。」這問題是屬於政治國家的抽象範圍，也就是「一個抽象的政治問題」。所以有這問題，由於黑格爾把國家與市民社會分離。因此馬克思說：

「市民社會力圖讓所有羣衆，盡可能地讓全體都參與立法權，現實的市民社會力圖代替立法

權的虛構的市民社會，這不外是市民社會力圖獲得政治存在，或者使政治存在成爲它的現實存在。市民社會力圖變爲政治社會，或者市民社會力圖使政治社會變爲現實社會，這是表明市民社會力圖盡可能普遍地參與立法權。」96

馬克思以爲有兩個可能性：如果政治國家脫離市民社會，就不是一切人都能單獨參加國家生活。「一方面，假如一切人都成了立法者，那麼市民社會就會自行消滅了。另一方面，和市民社會相對立的政治國家只有在符合自己的尺度的形式之下，才能容忍市民社會的存在。換句話說，市民社會通過議員來參加政治國家，這正是他們互相分離的表現，並且也只是二元論的統一表現。」又如果市民社會就是現實的政治社會，那提出只是在關於政治國家的神學觀念的基礎上形成的要求，是荒誕無稽的。「在這種情況下，立法權作爲代表機關就完全失去了它的意義」97。人民目的不是立法權而是政府的權力。

馬克思看出未來政治發展的情況，如此說：

「這裏有一個非常重要的要求，即是任何的社會需要、法律等等都應當從政治上來考察，即從整個國家的觀點、從該問題的社會意義上來考察。在政治抽象的國家中，這種要求就表現爲社會需要或法律被賦予一種形式的、同自己的現實內容以外的其他力量（內容）相對抗的意義。這並不是法國人所創造的對象，而是現實國家只作爲上述國家政治形式主義而存在這一情況所造成的必然結果。……這裏的問題並不在於市民社會應該通過自己的議員來參與立法權，還是全體成員都應該單獨地直接參加立法權。這裏的問題在於廣大選舉權，即擴大選舉權和被選舉權，以便使選舉權盡可能普遍化。無論在法國或在英國，圍繞著政治改革進行的爭論焦點就在這裏。……

選舉是眞正的市民社會對立法權的市民社會、對代表要素的眞正關係。換句話說，選舉是市民社會對政治國家的直接的、不線單純想像的而是實際的存在關係。……由於有了無限制的選舉權和被選舉權，市民社會第一次眞正上升到脫離自我抽象，上升到作爲自己的眞正的、普遍的、本質的存在的政治存在。但是這種抽象的完成同時也就是它的消滅。市民社會確認自己的政治存在是自己的眞正存在，這就得不同於自己的政治存在的市民存在成了非本質的存在；而互相分離的各環節中有一個環節脫落，和它對立的另一個環節也就隨之脫落。因此，選舉制的改革就是在抽象的政治國家的範圍內要求取消這個國家，但同時也取消市民社會。」[98]

這等於說：民主制的意義是普遍選舉，而普遍選舉之後果是國家的取消。這是費爾巴哈之人道主義的觀點。馬克思顯明地認爲私有財產不應作爲社會組織的基礎，但他並沒有主張取消財產。可惜的，他未曾寫完這篇論文，我們無從斷言他的本意。許我們說：這是馬克思知力演進之一過渡階段[99]。他不贊同黑格爾的國家學說，在他的多方面批判中，揭露這一點：黑格爾的唯心主義哲學是不能說明國家各問題，但黑氏的辯證法卻應保留下來。

## 註釋

❶《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四四〇頁。

❷在蘇黎世，有礦物學教授弗呂貝爾(Julius Fröbel)辦出版社，一八四一年末開始營業，出版海爾維格的詩集。弗氏又擬辦一刊物，由海氏主編，海氏邀馬克思參加他的編輯部。參閱第一六章。

❸盧格於一八四三年一月函告其弟路德威・盧格(Ludwig Ruge)說：「馬克思有大學問。他極關切他的前途，尤其是最近的未來極其困擾。因此，得他協助續辦《年鑒》，是十分自然的事。」(引自《馬克思主義以前的馬克思》第一〇三頁)

❹《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四四一頁。

❺《馬克思傳》第七二頁。

❻同上書第四四一至四四二頁。

❼《馬克思恩格斯全集》第一卷第四〇七至四〇八頁。

❽梅林著《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創造人》第四三頁。

❾引自李季著《馬克思傳》上卷第一一一至一一二頁。

❿《馬克思恩格斯全集》第一卷第四〇八至四〇九頁。

⓫同上書第四一二頁。

⓬同上書第四一二頁。

⓭同上書第四一四頁。

⓮同上書第四一四至四一五頁。

⓯同上書第二十七卷第四二八至四二九頁。

⓰《回憶馬克思恩格斯》，胡堯之等譯，一九五七年版第三二四頁。

⓱《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四二一頁。他又說：這篇文章「要不是需要謄寫清楚和部分地進行修改，那我就把它們寄出去試一試了。」問題在於未來的岳父馮・威斯特華倫前天去世，使他不能著手那工作。這論文，依梁贊諾夫的《馬恩全集》第一卷序言，於一八四三年七、八月間在克羅茨納赫脫稿。

⓲參閱本書第十一章。

⑲《資本論》第一卷一九五六年人民版第二版跋第二二至二三頁。

⑳《馬克思恩格斯全集》第一卷第二五五頁。

㉑《十八世紀末──十九世紀初德國哲學》，商務一九七五年六月四版第五八六頁。

㉒《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四四二頁。

㉓同上書第五八五頁。

㉑同上書第五八七頁。

㉕同上書第五八八頁。

㉖同上書第五九一至五九二頁。

㉗同上書第五九三頁。

㉘同上書第五九八頁。

㉙同上書第五九八至五九九頁。

㉚《馬克思恩格斯全集》第一卷第二四七頁。

㉛同上書第二四七至二四八頁。

㉜同上書第二四八至二四九頁。

㉝《馬克思恩格斯全集》第一卷第二五一至二五二頁。爲什麼馬克思批判黑格爾的國家論，由市民社會出發？恩格斯在〈卡爾・馬克思〉一文中有這說明：「馬克思從黑格爾的法哲學出發，得出這樣一種見解：要獲得理解人類歷史發展過程的鎖鑰，不應當到被黑格爾描繪成『大廈之頂』的國家中去尋找，而應當到黑格爾那樣藐視的『市民社會』中去尋找。」(同上書第十六卷第四〇九頁)

㉛同上書第一卷第二五二頁。

㉟同上書第二五〇頁。
㊱同上書第二五〇頁。
㊲同上書第二五三頁。
㊳同上書第二五四頁。
㊴同上書第第二五九頁。
㊵同上書第第二五九頁。
㊶同上書第第二六三頁。
㊷同上書第二六四頁。
㊸同上書第二六二至二六三頁。
㊹同上書第二六七頁。
㊺同上書第二七五頁。
㊻同上書第二七〇頁。
㊼同上書第二七〇頁。
㊽同上書第二七一頁。
㊾同上書第二七四頁。
㊿同上書第二七五頁。
51同上書第二七七頁。
52同上書第二七九至二八〇頁。
53同上書第二七九頁。

54 同上書第第二八〇至二八一頁。
55 同上書第二八一頁。
56 同上書。
57 同上書第二八二頁。
58 同上書第二八四頁。
59 同上書第二八四頁。
60 同上書第二八三頁。
61 同上書第二八三頁。
62 同上書第二八五頁。
63 同上書第二八一頁。
64 同上。
65 同上。
66 同上書第二八二頁。他在前引一八四三年五月給盧格的信中，也露出痛恨君主專制的憤慨。他以爲：「君主政體的原則總的說來就是輕視人、蔑視人，**使人不成其爲人**。」因此，必須改變弗里德里希四世的統治。他說：「還必須喚醒這些人的自尊心，即對自由的要求。這種心理已經和希臘人一同離開了世界，而在基督教的統治下則消失在天國的幻境之中。但是，只有這種心理才能使社會重新成爲一個人們爲了達到崇高目的而團結在一起的同盟，成爲一個民主的國家。」（同上書第四〇九頁）上述民主制四個特點，根據麥克列蘭的《馬克思主義以前的馬克思》第一一四至一一五頁。
67 《馬克思恩格斯全集》第一卷第二九五頁。
68 同上書第二九九頁。

●同上書第三〇〇頁。

●同上書第二九八頁。

●同上書第三〇〇頁。

●同上書第三〇一至三〇二頁。

●同上書第三〇七至三〇八頁。

●同上書第三〇六至三〇七頁。

●同上書第三一二至三一三頁。

●同上書第三一五至三一六頁。

●同上書第三二七至三二八頁。

●同上書第三三一頁。

●同上書第三二四頁。

●同上書第三三八頁。

●同上書第三四〇至三四一頁。

●《馬克思主義以前的馬克思》第一二一頁。

●《馬克思恩格斯全集》第一卷第三四四頁。

●同上書第三四四頁。

●同上書第三四五頁。

●同上書第三六〇頁。

●同上書第三六四頁。

88 同上書第三六八頁。

89 同上書第三七〇頁。

90 同上書第三七六頁。

91 同上書第三七八頁。

92 同上書第三八五頁。

93 同上書第三八五至三八六頁。

94 同上書第三八九至三九〇頁。

95 同上書第三九〇頁。

96 同上書第三九三頁。

97 同上書第三九四頁。

98 同上書第三九五至三九六頁。

99 當日黑格爾左派、柏林的急進派瓦爾德克(Julius Waldeck)在給友人一封信中曾如此說：「我時常告這些人們，基本上我們都實是……共產主義者和無神論者。唯一不同處在此：有些人見到不能夠馬上達到我們的目的，因此試圖某些可實現的；至於別些人，如鮑威爾兄弟、布爾等都以爲那是矯飾的，並肯定：……我們必須在理論上證明一種大變動的必需，或者要有一種重新建設，而後才能有它的實踐。我以爲：只要權力的平衡在於反動的一方，這些人們的做法害比好多；但這是他們的意見，不幸地他們都是悲觀主義者。」(《馬克思主義以前的馬克思》第一二六頁)。馬克思即其中之一人，他希望普魯士發生革命。

# 第十六章　德法年鑑

新婚的馬克思在克羅茨納赫過了舒適的生活。這個小城市，像長滿了葡萄樹的高山脚下的花壇。它的優雅、恬靜，使身處其中的人，感到人世間的幸福，不必說還有長久戀愛的新娘子陪伴了。

七月下旬，盧格到克羅茨納赫訪問馬克思，具體地談到《德法年鑑》的一切問題。盧氏雖然沒有和馬克思共事過，但賞認馬氏的才能。他在一八四三年一月曾函告其弟路德威・盧格(Ludwig Ruge)說：「馬克思有大學問。他極關切他的前途，尤其是他的最近的未來。因此，得他協助續辦《年鑑》是十分自然的事。」❶就馬克思而言,在結婚前後,確爲他的未來而煩惱。六月間他的父親朋友艾謝爾(Esser)、普魯士樞密顧問官，曾轉達當局之意，擬聘他爲普魯士官報主編，他當然不接受❷。他有這希望：和盧格復刊《德意志年鑑》，否則參加海爾維格的刊物的工作。

海爾維格在蘇黎世所編刊物的主人，是瑞士急進主義者尤利烏斯・弗呂貝爾(Julius Fröbel 1805-1893)。他原是蘇黎世高中礦物學教員，一八四二年末在當地辦「文學社」,出版海爾維格的詩集。當《德意志年鑑》因檢查而困擾時，文學社爲盧格出版《軼文集》，它可說是《德意志年鑑》的瑞士版。由於這一關係，當《德意志年鑑》被禁時，盧格就和弗呂貝爾商辦新刊物事。

弗氏原請海爾維格主編刊物，作爲《德意志年鑑》的繼續。一八四三年三月海氏被瑞士政府驅逐

離開蘇黎世，辦刊物事受挫折，改而接受盧格的提議，但究竟在什麼地方出版呢？

當五月間馬克思同弗呂貝爾到德累斯頓訪問盧格時，議定在斯特拉斯堡出版。適蘇黎世當局禁止和沒收文學社所出版魏特林和布魯諾·鮑威爾的書籍，並判弗氏五月徒刑。鑒於出版自由的不易，弗氏建議盧格到布魯塞爾和巴黎實地查察。七月末盧氏到克羅茨納赫訪問馬克思商談出版事後，再到科倫會同赫斯和弗呂貝爾赴布魯塞爾，他們發現這城市出版十分自由，但城小和市民缺乏政治意識，不適作為出版刊物的地方。因此，他們再赴巴黎。

這時巴黎實行保證金制度和九月法令（一八三九年九月頒佈的法令，限制陪審人員的裁判活動，增加定期刊物的現金稅，規定對於反私有財產制和現有國家制度的言論處監禁或巨額罰金的懲罰），出版不及布魯塞爾的自由。可是，為著巴黎比布魯塞爾更接近德國生活，和別的理由❸，他們選巴黎為出版地方。

盧格仍對巴黎的嚮往，有些錯覺。一七八九年和一八三〇年的兩次革命，使巴黎成為歐洲政治思想的中心。一八三〇年的革命，趕走查理十世，新王路易·菲力普(Louis Philippe)登基，正變為更加保守。一八三五年加緊檢查言論，到一八四〇年基佐控制政府時，已變為反自由主義的國家。可是，下層仍流行著革命的傳統。政治的活動有各種派別，沙龍(Salons)和報紙都在宣傳各式社會主義。路易·菲力普雖然推行反自由主義的政策，却許俄、意、波、匈、德的革命者和亡命者入境。各國亡命客在住宅、咖啡店集會，進行革命陰謀，出版小册子，十分自由。他們有這共同的思想：反國王、反暴政、反教會、反軍隊。一八三九年鎮壓布朗基派謀叛後，大多數浪漫主義的自由主義者，未曾退却，這由於政治腐敗，和大金融家、鐵路大王和大工業家是眞正統治者。

在那情況下抵達巴黎的盧格，由熟悉這地方的赫斯引導，赴各沙龍拜訪名流。依巴黎當時一個知識分子的回憶，赫斯對高級知識分子很談得來，但對未受過高等教育者，說話偏於理論。法國人對他

們的無神論和唯物論發生驚訝，因爲那是一七八九年前法國人的思想。盧格也不明白，何以法國人對宗教那樣冷淡，而德國人却把它作爲箭垛。

就在同年九月，馬克思由克羅茨納赫給盧格信，高興盧氏到「古老的哲學大學和新世界的首府」辦「新的事業」。他對盧格表示：「不管這件事情能否成功，月底我一定要到巴黎去，因爲這裏空氣會把人變成奴隸，我在德國根本看不到一點可以自由活動的餘地。」他把巴黎視爲「新的集合地點」，如此告訴盧氏：各種改革家都承認對未來沒有明確的概念，「然而，新思潮的優點，就恰在於我們不想教條式地預料未來，而只是希望在批判舊世界中發現新世界」。他對舊世界的思想如此說：「到目前爲止，一切謎語的答案都在哲學家們的寫字臺裏，愚昧的凡俗世界只需張開嘴來接受絕對科學的烤松鷄就得了。現在哲學已變爲世俗的東西了，最確鑿的證明就是哲學意識本身。不但表面上，而且骨子裏都捲入了鬥爭的漩渦。」他又接著說不接受教條主義和各共產主義的思想：

> 「如果我們的任務不是推斷未來和宣佈一些適合將來任何時候的一勞永逸的決定，那末對我們便會更明確地知道，我們現在應該做什麼，我指的就是**要對現在的一切進行無情的批判**。所謂無情，意義有二，即批判不怕自己所作的結論，臨時觸犯當權者時也不退縮。
>
> 所以我不主張我們豎起任何教條主義的旗幟。相反地，我們應當盡量幫助教條主義者認清他們自己的原理的意義。例如**共產主義**就是一種教條的抽象觀念，而且我指的還不是某種想像中的和可能存在的共產主義，而是如卡貝(Étianne Cabet 1788-1856)、德薩美(Theodore Dézamy 1803-1850)和魏特林(Christian Wilhelm Weitling 1808-1871)等人所鼓吹的那種實際存在的共產主義。這種共產主義只不過是人道主義原則的特殊表現，它還沒有擺脫它的對立面即私有制的存在的影響。所以消滅

私有制和這種共產主義絕對不是一回事；除了共產主義外，同時還出現了如傅利葉、蒲魯東等人的社會主義學說，這決不是偶然的，而是完全必然的，因爲這種共產主義本身只不過是社會主義原則的一種特殊的片面的實現而已。」❹

這段話，十分有趣。他反教條主義的觀點，對任何做學問的人、從事政治活動的人，都是對的。可是，他雖然反對卡貝、德薩美和魏特林的「共產主義」，到了巴黎後，却和魏特林有密切的往來。由他把傅立葉、蒲魯東的思想，列於「社會主義」中，顯然地他和當時的人們一樣，還沒有區別「共產主義」、「社會主義」和「無政府主義」❺。

在當時，德國人對宗教和政治都有大興趣。馬克思認爲：「不管這兩個對象怎樣，我們應當把它們作爲出發點，而不應當拿任何現成的制度，例如《伊加利亞旅行記》中的制度，來和他們對立。」❻我們知道，卡貝的《伊加利亞旅行記》（*Voyage en Icarie,roman Philosophique et social*），本是社會哲學的小說，它所幻想的制度，是相信人的善意和強者的寬大，以爲一切改革靠道德和正義感就可以和平地實現。這種幻想，馬克思認爲是一種教條的抽象觀念。

馬克思估計黑格爾的主要觀點：理性在歷史發展中的任務。他說「理性向來存在，只不過它不是永遠以理性的形式出現而已。因此批評家可以把任何一種形式的理論意識和實踐意識作爲出發點，並且從現存的現實本身的形式中引出作爲它應有的和最終目的的眞正實現。」馬克思認爲：「國家到處意味著理性已經實現，但同時它又到處陷入理想的使命和各種現實前提的矛盾中。」他做這結論：

「所以從政治國家自身的這個衝突中到處都可以引出社會的眞理。正如**宗教**是人類理論鬥爭的目錄一樣，**政治國家**是人類實際鬥爭的目錄。可見政治國家在自己的形式範圍內從政治角度反

映了一切社會鬥爭，社會需求和社會眞理。所以把最特殊的政治問題，例如等級制和代議制之間的區別的問題作爲批判的對象，毫不意味著降低原則高度，因爲這個問題只不過是用**政治的**言辭來表明人的統治和私有制統治之間的區別而已。這就是說，批評家不但能夠，而且應該接觸這些政治問題（在道地的社會主義者看來這些問題是不值得注意的）。當批評家在指出代議制比等級制優越時，他就**接觸到了**一大批人的**實際利益**。批評家把代議制從政治形式提高爲普遍的形式，並指出這種制度的眞正意義，也就使得這些人越出了自己的範圍，因爲他們的勝利同時也就是他們的末日。」❼

由之，馬克思不反對由實際政治鬥爭做出發點，並且說明何以會發生這鬥爭。他又指出。社會主義迷們，不注意政治，是錯誤的。到處都可以從政治國家同自己的衝突中，從政治國家的理想使命同它的現實前提的矛盾中，引出了社會的眞理。因此，批評家應接觸政治問題。他強調道：

「所以，什麼也阻不了我們把我們的批判和政治的批判結合起來，和這些人的明確的政治立場結合起來，因而也就是把我們的批判和實際鬥爭結合起來，並把批判和實際鬥爭看做同一件事情。在這種情況下，我們就不是以空論家的姿態，手中拿了一套現成的新原理向世界唱道：眞理在這裏，向它跪拜吧！我們是從世界本身的原理中爲世界闡發新原理。我們並不向世界說：『停止鬥爭吧，你的全部鬥爭都是無謂之舉』，而是給他一個眞正的鬥爭口號。我們只向世界指明它究竟爲什麼而鬥爭；而意識則是世界應該具備的東西，不管世界願意與否。」❽

馬克思要用「意識的改革」作爲政治改革的手段，並且要使世界由迷夢中驚醒過來，向它說明它的行動的意義。「我們的全部任務只能是賦予宗教問題和哲學問題以適合於自覺的人的形態，像費爾巴哈在批判宗教時所做的那樣」。經過意識的改革，人就注意自己的性質，就掌握以前只是暗示的東西。「那時就可以看出，問題並不在於從思想上給過去和未來劃下一條不可逾越的鴻溝，而在於實現過去的思想。而且人們最後就會發現，人類不是在開始一件新的工作，而是在自覺地從事自己的舊工作。」

馬克思接著有這結語：

「我們雜誌的方針，對當代的鬥爭和願望作出當代的自我闡明（批判的哲學）。這是既爲了世界，也爲了我們的工作。這種工作只能是聯合起來的力量的事業。問題在於懺悔，而不是別的。人類要洗清自己的罪過，就只有說出這些罪過的眞象。」❾

儘管寫這封信時的馬克思，還是唯心主義者，却可窺見他的思想路線。他在第一封信中，是分析市民社會的情況，已有必須革命的論點。他的第二封信，有更詳細的描述，結論是新世界由舊世界的子宮中生長❿。他的第三封信，是要求參加實在世界的鬥爭，雖然這鬥爭還是「意識的改革」，却顯示他不是坐在象牙之塔中的摸索，而是探討實在世界的眞相。堅持這一觀點，使他後來和盧格分手。

馬克思同夫人於十月底離克羅茨納赫，十一月抵巴黎⓫。迎接他們的是海爾維格夫婦。他倆住在法堡(Foubourg)聖・日耳曼(St.Germain)的維亞諾路(Rue Vaneau)第三十八號，和盧格、摩勒(German Maürer)同住，那摩勒是公正同盟(League of the Just)創立者之一，屬魏特林派⓬。於是「新的事業」開始了。

「新的事業」一開始，就面臨一個問題，即稿荒。

盧格預定新刊物的寫作家，有黑格爾左派。他們中間答應者，只有布魯諾・鮑威爾，可是却失信

了。原定的巴枯寧，因被瑞士當局驅逐出境，忙於安排生活。還有海爾維格，由於蜜月，不能確定是否有稿。當時有希望的寄稿者，似乎是費爾巴哈。

早在十月二十日馬克思爲《德法年鑒》從克羅茨納赫寫信給費爾巴哈，要求費氏爲創刊號寫批評謝林的論文。他如此說：

「看到您的《基督教的本質》的再版序言，我差不多可以有把握地得出結論說，您在寫一本關於謝林的詳盡的著作，或者至少在打算關於這個腹中無物的吹牛家再寫點什麼。實際上，這將是一場初次上演的好戲！」

爲什麼馬克思說這些話？因爲費爾巴哈在一八四三年《基督教的本質》再版序文上如此寫道：

「當我寫這篇序言的時候，新謝林哲學還沒有經報紙正式宣佈爲『國家權力』。新謝林哲學是**壞良心**的哲學，好多年來，它一直由於怕見光明而在黑暗中蠕行，因爲它知道，它公開於世之日也就是它滅亡之時。新謝林哲學的**虛妄**，可笑之至，它所提出的論據，只有**名稱和題目**，而且，是怎樣的名稱和題目啊！新謝林哲學是十九世紀的哲學的卡里奧斯羅耍的**通神術的把戲**。確實，如果這種把戲早一些出現，那麼，我的序言也許就要另一種寫法了。」⑬

馬克思接著寫道：

「謝林先生多麼巧妙使法國人——開始是懦弱的折衷主義者庫辛(Victor Cousin 1792-1867，法國唯心主義哲學家——稼)，後來甚至使天才的勒魯上了鈎。要知道，比埃爾·勒魯之流一直認爲，謝林是一

個用理性的現實主義代替了超經驗的唯心主義，用有血有肉的思想代替了抽象的思想，用世界哲學代替了行幫哲學的人！……

因此，如果您馬上給創刊號寫一篇評論謝林的文章，那您就是為我們所創辦的事業，尤其是為眞理，做出了一個巨大的貢獻。您眞正是最適合做這件事情的人，因為您是**謝林的直接對立面**。現在謝林為要實現他青年時代的眞摯的思想——即使是我們的敵人，我們也應該承認他的一切優點，——已經除了想像以外再也沒有其他能力，除了虛榮以外再也沒有其他力量，除了鴉片以外再也沒有其他刺激劑，除了婦人般的多愁善感以外再也沒有其他感官了。謝林青年時代的這個眞摯的思想，在他那裏只落得一場青春的幻夢，而在您那裏卻成了眞理，現實，男子漢大丈夫的嚴肅事業。……因此，我認為您是自然和歷史的權威所指派的，謝林的必然而自然的對手。」[14]

這封信表現了馬克思對費爾巴哈的敬佩，可是，費氏並沒有接受他的要求。當盧格告訴他將創刊新雜誌時，他表示贊助，但後來並沒有寫稿。他的著作是普魯士警察狩獵和打擊的對象，他卻沒有鬥爭的精神，但也沒有投降。他只是退到鄉村去，過著孤獨的生活。

我們已知道，當盧格和馬克思擬辦《德法年鑒》時，決定採取「高盧・日耳曼原則」[15]，或如盧格所說：「德法精神聯盟」。盧氏以為法國人所缺的是黑格爾哲學的「邏輯的明徹性」，一定要與他們合作。上面已說過，事實和他的估計相反。

早在一八四三年五月，盧格寫信給費爾巴哈說：「我們願意完全自由在外國刊印一種雜誌，並且將舊年鑒中那種平庸的、迂濶的和含忍的東西完全去掉，我們志在和法國一般最重要的人物如勒魯、蒲魯東、路易・勃朗(Jean-Joseph-Louis Blanc 1811-1882)，甚至於拉馬丁(Alphonse Lamartine 1790-1869)——拉

梅耐(Felicite Lamennais 1782-1853)和科墨寧(Cormenin)是請不到或用不著的——聯合編輯這種雜誌，使他們直接加入著作（法文是人人能讀的）並且共同設立一個編輯部。至於名稱和計劃，我們當和他們共同擬定，於是兩民族精神上的結合在這種企圖中忽然一舉表現出來了。」[16]

這名單是雜亂的。因爲他們之中只有勒魯和蒲魯東稍懂一點德國哲學。勒氏住在外地，蒲魯東正埋頭於發明一種排字機，暫時放棄寫作。他們中間有一部分人雖然答應寫稿，只是一句空話；另一部分人乾脆地拒絕。拉梅耐還向馬克思和盧格講了兩小時關於他對宗教幻想的說教，然後宣稱：在參加雜誌的工作前，先對出版者的活動觀察一個時間。拉馬丁在自己主編的《比安·布不立》(*Bean Public*)，否認報紙上所說他似乎答應同「異端分子」拉梅耐一起，爲馬、盧兩先生所辦雜誌寫稿的消息。十二月十一日爲著這件事，馬克思和盧格在維克多·孔西得朗(Victor Considerant 1808-1893，傅利葉的學生和信徒，法國政論家)主編的《和平民族日報》(*La Démocratic paeifique*)上反駁。路易·勃朗表現得特別不客氣。他以爲德國青年應當學會節制自己的熱情，因爲哲學中的無神論必然在政治方面產生無政府狀態的後果。他斥責那些崇拜法國唯物主義、狄德羅(Denis Diderot)、霍爾巴赫和「百科全書派」而使自己後退了一百多年的德國青年。他還高傲地教訓他們：「你們要記住，盧格才是以團結和博愛爲基礎的民主制代表者！你們要記著，正是那隻曾經爲我們留下《社會契約論》的手寫下了《薩伏依牧師的懺悔》。」還有卡貝反對他們強調宗教的批判，孔西得朗不滿刊物的激烈方針。由之，他們所理想的「高盧·日耳曼原則」是一個空想。

上述法國名人拒絕參加，出意料之外的却有德國名作家：海涅、海爾維格、約翰·雅科比、赫斯、貝爾奈斯(Ferdinand Karl Ludwig Bernays 1815-1879，德急進政論家，一八四四年參加《前進報》編輯部，後流亡美國)，和青年恩格斯的寄稿。這一羣人，並不是都懂黑格爾哲學和黑氏的「邏輯明徹性」。

一八四四年二月下旬，《德法年鑒》出版，它是合刊，只印一千部。盧格在社論中揭示該刊同人同意的宗旨：要求經過意識的革命。他說：「在哲學充當發展的原則之前，人民是不自由的。哲學的任務是提高人民的文化水平。」他呼號理論的研究，因爲它可使法國人解除宗教的鎖鍊，和使德國人不受政治的壓迫。德國人在純原則方面的努力，不是白花。德國人在那領域的工作和努力，產生新原則，並使它的成果爲法國人所能接受，允許十八世紀哲學和法國革命所幹的事，也就是產生新原則，得到永久的保證。法國人呢？他們也有貢獻。「科學〔即哲學〕的任何了解，它和政治的任何聯繫，實際上指示與法國的密切聯繫。在歐洲，反對法國和反對政治，事實上是反對政治和反對自由。法國和只有法國在歐洲代表政治原則、人類自由的眞正原則。」⑰

盧格對法國的恭維，是《德法年鑒》同人所能接受的。社論之外是馬克思、盧格、費爾巴哈和巴枯寧之間的通信。這些書信表示出馬克思和盧格們有歧見，同時也顯示馬克思由黑格爾國家哲學的批判轉到政治來。

馬克思在赴荷蘭的途中所寫給盧格的信，已在前章介紹。他在信中表示對德國的失望，和以爲弗里德里希·威廉四世的統恰似法國革命前布旁(Bourbon)王朝。

盧格的回信，表示他是悲觀主義者。他認爲革命是改變人心，自由人高興地舉手，爲不屬於任何主人的自由國家而歡樂。可是，他以爲德國人還不會有「人道主義」的革命。尤其是充滿傻瓜的國家的革命，不是拯救傻瓜，而是毀滅他們⑱。

五月間，馬克思回盧格信（詳前章），指出國王不能改變國家。僅管弗里德里希·威廉四世比較有朝氣，也無能爲力。因爲，革命由下層來，而下層却是構成君主專制材料的庸人，至於君主本是「庸人之王」。

盧格回馬克思信的論點，顯受費爾巴哈和巴枯寧兩信（詳後）的影響。他引費氏的話說：波蘭可以經過理性和民主而重建，但這不再是波蘭了。他以爲與過去決裂是必需的，並引費氏的「新教義、新生活」做反證。他贊成在巴黎辦雜誌，和請馬克思參加。他說：「我們在巴黎辦刊物，我們以完全自由和極誠實做自我批判，並批判德國的一切。」

巴枯寧早在德累斯頓認識盧格。他不是無名小卒，而是頗受思想界注意的人物。一八四二年十月他在《德意志年鑒》以茹如．埃利扎爾(Jules Elysard)筆名發表〈德意志的反動派——一個法國人的札記〉，批評妥協和中庸之道，引起時人的重視⑲。

他們的通信共八封，都簽署了作者姓名的第一個字母，如馬克思的信署M。在那八封信中，馬克思佔三封，也就是前章所引三月、五月和九月的信。此外，盧格三封，費爾巴哈和巴枯寧各一封。

巴枯寧和費爾巴哈的信,也反對盧格的悲觀和失望的情緒。一八四三年五月巴枯寧寫信給盧格說：「鬥爭在這裏，僅僅在這裏開始，而我們的事業是如此強有力，以致我們少數幾個被捆縛了雙手的流落天涯的人，單靠戰鬥的吶喊就足以使他們無數人潰退和恐懼。就這樣幹吧！我，斯臺基人，將在你們這裏，在想成爲希臘人的德意志人這裏，打開你們的枷鎖。」巴氏的這些話，是以流亡異鄉的哲人阿納卡雪斯(Anarcharsis)自命的。費爾巴哈的一八四三年六月給盧格的信，把《德國年鑒》的被查封比做波蘭的滅亡。他說：「少數人的努力，在已經腐朽的人民生活的總的泥潭裏是得不到任何結果的。……我們需要有新的人。但是這一次，他們不能像民族遷徙時期那樣從沼澤地帶和森林裏來。我們應當用我們的肋骨來創造他們。」他又說：「我們應該通過思想和詩歌給新的一代創造一個新的世界。一切都要從頭做起，需要許多聯合力量的巨大工作。不要讓舊制度留下一絲一毫的殘餘。」他建議成立一個新機構，以便清洗人的頭腦。

盧格在回信中表示：「新的阿納卡雪斯和新的哲學家」說服了他。新的阿納卡雪斯指巴枯寧，新的哲學家指費爾巴哈——費氏自稱自己哲學是新哲學。他在覆馬克思的信中又如此回答費爾巴哈：

「是的。天主教信仰和貴族的自由挽救不了波蘭，同樣，神學的哲學和老爺的科學也解放不了我們。不跟過去徹底決裂，我們就不能成爲過去的繼承者。《年鑒》已經消逝了，黑格爾哲學是屬於過去的。我們將在巴黎創辦一個刊物，並在其中充分自由地和開誠布公地討論我們自己和整個德國的問題。」⑳

對比那八封信的內容，思想深入的而且合於當日要求的，當然是馬克思。我們應知道的事，是當馬克思夫婦抵巴黎時，盧格病了，不能積極參加第一期的編輯工作。他不滿馬克思的「過於拘泥小節」的態度，他在第一期——唯一的一期——沒有發表文章。到創刊號出版，他發現：「這裏面有許多出色的東西，必定會在德國引起很大的興趣。」可是，這裏面也有「一些粗糙的東西」，如有他親自處理，一定加以修改。我們不明白盧格把馬克思和恩格斯的論文，列於「出色的東西」，還是視爲含有「粗糙的東西」。

馬克思在《德法年鑒》發表兩篇論文：〈黑格爾法哲學批判導言〉和〈論猶太人問題〉。現在依寫作時間分述如下：

**㈠論猶太人問題**

這篇論文寫於一八四三年九至十月，也就是寫於克羅茨納赫。它是批評布魯諾・鮑威爾的⑴一八四三年布朗施威克版《猶太人問題》，它原是《德意志年鑒》一八四二年十一月的論文；和⑵一八四三

年海爾德格在蘇黎世和溫特圖爾出版的文集《來自瑞士的二十一張》所載鮑威爾的〈現代猶太人和基督教獲得自由的能力〉㉑。先說馬克思對(1)的批判。

先說猶太人在德國的地位。自第四世紀起，猶太人住居德國。他們都是商人，後來成爲商業資本和高利貸資本的代表。十四世紀全歐有壓迫猶太人的法律，法國、西班牙、德國和波希米亞(Bohemia)的猶太人都受壓迫的痛苦。到十八世紀，他們的情況有些改善，由於各國先後頒佈「信仰自由勅令」(Edict of Toleration)：一八七二年奧地利首先頒佈，接著是一七九一年法國，一七九六年荷蘭和一八一二年普魯士。雖然迫害鬆些，但猶太人仍是被社會遺棄者，小商販和手工藝人，受人輕視。給猶太人公民權，並不普遍，實際上，他們在當時主要基督教國家，還被排除於社會的和政治的生活之外。就普魯士而言，弗里德里希二世，曾剝奪信猶太教人的公民權㉒。但把基督教銀行家的自由，給予幫助他僞造錢幣和幹其他曖昧的財政勾當的高利貸猶太人，同時把所有猶太人變成眞正無權的人。十九世紀四十年代、弗里德里希・威廉四世，多方刁難猶太人，但不妨碍猶太人的資本因經濟發展而增大。猶太人的資本，使德國統治階級屈服，而後以產業資本形式鞭打無產階級，以高利貸資本形式鞭打小農和小市民。當日的啓蒙運動者，對於猶太人被剝奪公民權一事不感特別憤慨，因爲他們厭惡猶太教。在這情況下的猶太人呢?他們一面要保持自己在經濟領域的特殊地位，另一方面也要求不是平等意義的政治解放。他們不肯放棄那特殊地位，他們反對違反猶太人任何特殊利益的措施，甚至於寧肯放棄自由的原則。

青年黑格爾派的批判宗教，當然也批判猶太教，因爲他們把猶太教看做基督教的準備階段。費爾巴哈認爲：猶太教是利己主義的宗教。猶太人的原則、猶太人的上帝，是世界上最實際的原則，那就是利己主義，而且是以宗教爲形式的利己主義。信奉這原則的猶太人，因此漠視一切跟他們切身利益

無關的東西。布魯諾・鮑威爾呢？

他指出：德國的猶太人要求公民的解放和政治的解放，但是在德國，不論是誰，在政治上却沒有得到解放。「我們自己就沒有自由，我們怎麼能解放你們呢？」猶太人、爲非利己主義者，那「作爲德國人，你們應該爲德國的政治解放奮鬥；作爲人，你們應該爲人類解放奮鬥」。

說猶太人要求和信奉基督教的國民享有平等的權利。但是，在基督教國家，猶太人享有基督徒所沒有的權利。「那麼，爲什麼他還要求他所沒有而爲基督教所享有的權利呢？」如說猶太人要求基督教國家放棄它的宗教偏見，那麼，猶太人會放棄自己的宗教偏見嗎？「既然不會放棄，那他有什麼權利要求別人放棄宗教呢？」由之，鮑威爾做這論斷：

「那麼，你們猶太人有什麼理由要求解放呢？爲了你們的宗教嗎？你們的宗教是國教的死敵。因爲你們是公民嗎？德國根本沒有公民。因爲你們是人嗎？你們不是人，正像你們呼籲的對象不是人一樣。」㉓

馬克思認爲：鮑威爾所提出猶太人解放問題的提法和解決方案，都是「很大膽，很尖銳、很透徹，都闡述得很確切、很生動、很有力」。因爲鮑氏受費爾巴哈的影響，所以他從宗教、從神學的觀點去觀察猶太人問題。他指出：按照宗教的本質，基督教國家不能解放猶太人，同樣，猶太人的宗教本質也阻碍了他們的解放，因此，基督教和猶太人要想獲得自由，他們必須不是基督教和猶太人；要想基督教和猶太教不對立，只有消滅宗教。能做到這兩點，作爲公民的猶太人就得到解放。

馬克思指出這是「片面了解」。只探討誰應該解放別人，誰應該得到解放，是不夠的；應該提出：這裏指的是那一種解放？「只有對政治解放本身的批判，才算是對猶太人問題的淋漓盡致的批判，也

才能使這個問題眞正變成**『當代的普遍問題』**」㉔。

馬克思又指出：「鮑威爾在談到那些反對猶太人解放的人的時候說道：『他們的錯誤就在於他們把基督教國家設想成唯一眞正的國家，而沒有像批判猶太教那樣給以批判。』可是，我們認爲，鮑威爾的錯誤是在於他批判**只是**『基督教國家』，而不是『一般國家』，沒有探討**政治解放和人類解放的關係**，因此，他提出的條件只能說明他毫無批判地把政治解放和全人類解放混淆了起來。」㉕

馬克思補充地說：由於猶太人散居不同的國家，所發生的猶太人問題也不相同。「在沒有政治國家、沒有眞正的國家的德國，猶太人問題是純粹**神學**問題。猶太人和把基督教作爲自己基礎的國家處於**宗教**的對立狀態。這個國家是職業神學家。在這裏，批判就是對神學的批判，雙關的批判——既是對基督教神學的批判，又是對猶太教神學的批判。可是，不管我們在神學的圈子裏怎樣**批判地**轉來轉去，我們總轉不出這個圈子。在立憲國家的法國，猶太人問題是個憲政問題，是個**政治解放不徹底**的問題。由於這裏還保存著國教的**假象**……所以猶太人和國家的關係也保存著宗教對立、神學對立的假象。只有在北美合衆國（至少是其中一部分），猶太人問題才失去了**神學**的意義，成了眞正的世俗問題。」㉖在這樣情況下，神學的批判變爲對政治國家的批判，鮑威爾不了解這一點。

馬克思還指出：「在政治國家十分發達的地方，……宗教和國家的關係，才會具有本來的、純粹的形式。」也就是說：在那樣國家中，猶太人問題失去神學的意義，成爲眞正的世俗問題，自然不會有神學的批判。由之，顯示鮑威爾的錯誤：把德國的特殊情況普遍化。以北美爲例。「像波蒙(Gustav Beaumont de la Banninière 1802-1866，法國政論家與政治活動家，著有論述奴隸制和美國的感化機構等書籍)、托克維爾(Alex Tocqueville 1805-1859，法歷史家兼政治活動家)和英國人漢密米頓(Thomas Hamilton 1789-1842，英上校，著《美國人和美國風俗習慣》)都認北美是宗教盛行的國家。這說明：宗教的存在和國家的完備並不矛盾。但宗教

存在總是一個缺憾。缺憾的根源，應該到國家自身的本質去尋找。也就是說：馬克思對於宗教存在的原因，由市民社會的本質找到說明。他強調：「我們不把世俗問題化爲神學問題。我們要把神學問題化爲世俗問題。」鮑威爾把這問題看做宗教與政治解放間的問題，因此是錯誤的。因爲，「**政治解放和宗教的關係**問題已經成了**政治解放和人類解放的關係**問題。」㉗

馬克思說：「猶太人、基督致徒、一切**宗教**信徒的**政治解放**，就是**國家**擺脫猶太教、基督教和**一切宗教而得到解放**。當國家從**國教**中解放出來，就是說，當國家作爲一個國家，不再維護任何宗教，而去維護國家自身的時候，國家才按自己的規範，用合乎自己本質的方法，作爲**一個國家**，從宗教中解放出來。可是，**政治**上從宗教中解放出來並不是徹底的沒有矛盾的解放，因爲政治解放並不是徹底的沒有矛盾的**人類**解放的方法。」㉘

我們知道，當人還受宗教的限制時，國家却已自由；「即使人還不是**自由人**，國家也可以成爲**共合國**。」這一點，鮑威爾是承認的。人通過國家的中介而得到政治解放，還是抽象地、有限地、部分地超越那限制。馬克思說：「即使人已通過國家宣佈自己是無神論者，即宣佈國家是無神論者，但也還受著宗教的限制，這正是因爲他只是間接地通過中間環節承認自己的。宗教就是間接的通過一個中介物對人的承認。國家是人和人的自由之間的中介物。」㉙

馬克思轉而討論：宗教解放和廢除私有財產間的關係。如北美很多州取消選舉的財產質格，等於從政治上廢除私有財產，但這「並不是徹底的沒有矛盾的解放，因爲政治解放並不是徹底的沒有矛盾的**人類**解放的方法。」㉚

我們知道：「就在絕大部分人還在信教的情況下，國家也完全可以從宗教中解放出來。」因爲宗教在國家自由後，成爲私人的事。黑格爾闡述政治國家和宗教的關係時，指出：「國家要作爲精神的

自我認識的倫理實現而存在，就必須把國家和權威與信仰的形式區別開來。」這是完全正確的。馬克思因此說：

「當國家宣佈出身、等級、文化程度、職業爲非政治差別的時候，當國家不管這些差別而宣佈每人都是人民主權的平等參加者的時候，當它從國家的觀點來觀察人民現實生活的一切因素的時候，國家就按照自己的方式廢除了**出身**、**等級**、**文化程度**、**職業**的差別。」[31]

馬克思接著說：

「儘管如此，國家還是任憑私有財產、文化程度、職業**按其固有的方式發揮作用**，作爲私有財產、文化程度、職業來表現其**特殊**的本質。國家遠遠沒有廢除所有這些**實際**差別，相反地，只有在這些差別的條件下，它才能生存，只有同這些因素處於對立的狀態，它才會感到自己是**政治國家**，才會實現自己的**普遍性**。」[32]

由這段話，我們知道馬克思與黑格爾雖然都承認社會分爲私下的和公衆的兩個部分，而對於兩部分的性質卻有歧見。黑格爾承認人與人在公民社會的實際生活中確不相同，卻以爲公衆部分的普遍性是實在的。馬克思把公衆部分視爲抽象的和理論的。只要國家與公民社會之間，私下部分與公衆部分之間有區別，那公衆部分的普遍性，就與實際生活的特殊性相對立。

說到這一點，馬克思如此說：「完備的政治國家，按其本質來說，是和人的物質生活相反的一種類生活(Gattungswesen = species-being)。」[33]什麼是「類生活」？

「類生活」的名詞，來自費爾巴哈。它指人達到眞正普遍性的情境。在社會中和在每個人意識的

生活中，沒有公、私之別。每人都是公而忘私，孤獨的自私的個人不存在了。因此，由政治革命在公衆部分所建立的普遍性，不再是人的類生活之抽象的、理論的、非眞實的表現。

可是，當前還沒有「類生活」，市民社會的前提，正是自私生活。馬克思指出：「在政治國家眞正發達的地方，人不僅在思想中、在意識中、而且在**現實中**，在**生活中**，都過著双重的生活——天國的生活和塵世的生活。前一種是**政治共同體**中的生活，在這個共同體中，人把自己看作**社會存在物**；後一種是**市民社會**中的生活，在這個社會中，人作爲**私人**進行活動，把別人看做工具，把自己也降爲工具，成爲外力隨意擺佈的玩物。政治國家和市民社會的關係，正像天和地的關係一樣，也是唯物論的。……在市民社會中……人對自己和對別人來說，都是實在的個人的地方，人**是沒有眞實性**的現象。相反地，在國家中，即在人是**類存在**的地方，人是想像中的主權的虛構的分子，在這裏，他失去了實在的個人生活，充滿了非實在的普遍性。」[34]

這種分析全是費爾巴哈的觀點，也就是把猶太人問題化爲世俗問題。馬克思因此說：「宗教徒和公民(Citoyen)的差別，就是商人和公民、短工和公民、地主和公民、**活的個人和公民**之間的差別。宗教信徒和政治人之間的矛盾，也就是bourgeois〔市民社會的一分子〕和Citoyen〔公民〕之間、市民社會一分子和他的**政治外貌**之間的矛盾。」[35]這裏，馬克思所用的Bourgeois和Citoyen來自盧騷。一八四二年五月他在《萊茵報》論新聞自由時，早已用這兩個名詞。馬克思以爲鮑威爾根本沒有提到：猶太人問題最後歸結成世俗的衝突。

政治解放，把宗教排除於國家之外，「當然是一大進步」，但它不算做一般人類解放的最後形式，只是「在迄今爲止世界制度範圍內」的最後形式。馬克思說：「人在政治上從宗教中解放出來，也就是把宗教從公法範圍內驅逐出去，轉到私法範圍。宗教不再是國家的精神，因爲在國家中，人……是

作爲類存在和別人共同行動的：它成了一切人反對一切人的戰爭的市民社會，利己主義領域的精神。它的本質所表現的已經不是共同體(Gemeinwesen)，而是差異。完成了人脫離自己所屬的共同體，脫離自身和別人的表現。」[36]這個脫離，馬克思依黑格爾和費爾巴哈的話，叫做異化(alienation)，表示政治解放的限度。

在德國，宗教不是國家的精神，而變爲公民社會的精神，利己主義的精神。在北美，宗教不斷分裂，在外表上宗教也表現出純粹私人事務的性質。在法國的革命國家，採用廢除私有財產、限定財產最高額、沒收財產、實行累進稅的辦法，採用消滅生命，走向斷頭臺的辦法，而達到廢除宗教、消滅宗教，使人有眞正的類生活。但這種辦法，直接反對國家的自己前提，又不能用不停頓的革命，到底「要以宗教、私有財產和市民社會的一切因素恢復而告終」[37]。

馬克思進而討論「基督教國家」。他把國家分爲兩種：完備的國家和不完備的國家。所謂「基督教國家」，就是不完備國家。這種國家，排斥一切宗教，「是基督教對國家的否定，而絕不是基督教在國家的實現。仍以宗教形式信奉基督教的國家，還不是以國家形式信奉基督教，因爲它還是從宗教的角度對待宗教」。完備的國家，是「無神論國家、民主制國家，即只把宗教當做市民社會的一個因素的國家」。對這兩種國家，馬克思有下面的評論：

「所謂基督教國家，就是**不完備**的國家，基督教則是它的不完備性的**補充**和**神聖化**。因此，宗教必然成爲基督教國家的**手段**，基督教國家是**僞善**的國家。**完備的**國家，由於國家的一般**本質**所包含的不完備性而把宗教當做自己的**前提**之一，以及**不完備**的國家由於自己作爲不完備國家的**特殊存在**所包含的不完備性而把宗教看成自己的**基礎**，這二者之間是有很大差別的。後一種情況，

宗教成了**不完備的政治**。前一種情況，宗教表現了完備的**政治**也會具有的那種不完備性。所謂基督教國家，它需要基督教補充自己成爲**國家**。而民主國家，眞正的國家則不需要宗教從政治上補充自己。相反地，它可以脫離宗教，因爲它已經用世俗方式**實**現了宗教的人的基礎。所謂基督教國家，它從政治的角度對待宗教，又從宗教的角度對待政治。它既把國家形式降低爲假象，同時又在同樣的程度上把宗教降低爲假象。」㊳

鮑威爾對基督教德意志國家有這批判：基督教國家不遵循和不能遵循福音書的話，可是却領悟了福音書的精神：「超自然的自我否定、服從啓示的權威、背廢國家、廢除世俗關係。」至於人民，「無非是一種非人民，他們已經沒有自己的意志，他們的眞實存在，就是元首，但後者……是上帝賜予的」。馬克思認這批判「做得完全正確」。因爲，「它使以聖經爲依據的國家，陷於神志不清，於是連國家自己也不知道自己是**幻想**還是**現實**，國家的**世俗目的**（宗教是這些目的的掩蓋物）的卑鄙性就同它的**宗教意識**（對這意識來說，宗教是世界的目的）的眞誠性發生了不能解決的衝突。這個國家只有成了天主教會的**警士**，才能擺脫這種內在痛苦。」㊴

民主國家的基礎，不是基督教，而是基督教的人的基礎。馬克思不注意宗教，而注意宗教的人的基礎。人所以信教，「由於個人生活和類生活、市民社會生活和政治生活的二元性」。民主國家所以是基督教的，「因爲在這樣的國家，人——不是某一個人而是一切人——是有**主權的人**，是有最高權力的人，但這是無教化、非社會的人。偶然存在的人，本來面目的人，被我們整個社會組織敗壞了的人，失掉自身的人，自我排斥的人，被非人的關係和勢力控制了的人，一句話，還不是**眞正的**類存在物。在基督教是想像情境、幻覺和教條的事物（即人的主權，不過是作爲不同於現實人的那種人——外在的存在物——的

主權），在民主國家，卻是感性的現實性、現在性、世俗準則。」[40]

馬克思又指出：「在完備的民主國家，宗教意識和神學意識認為自己更加純真，因為從表面上看來，它並沒有政治意義和世俗目的，而只是厭世精神的事情，只是悟性有限性的表現，只是任性和幻想的產物，也就是眞正的彼岸生活。在這裏，基督教實際表現了自己包括一切宗教的作用，它以基督教形式把多種多樣的世界觀滙集在一起，把它們排列起來，而且並不要求別人成為基督徒，只要求一般地承認宗教，不管是什麼宗教。宗教意識心安理得地浸沒在多種多樣的宗教對立和宗教形式中間。綜上所述，在政治上從宗教解放出來，宗教依然存在，雖然不是作為特權宗教的存在。」總而言之，「國家從宗教得到解放，並不等於現實的人從宗教得到解放。」這等於說，馬克思反對鮑威爾的這觀點：「猶太人……不先從猶太教徹底解放出來，就不能在政治上得到解放。」因為，猶太人「不必完全無條件地放棄猶太教，也可以在政治上獲得解放」。這說明：「政治解放本身還不是人類解放。」[41]

如果猶太人在政治上獲得解放，得到公民權，能否要求人權呢？鮑威爾以為「人權是教化的結果」，而猶太人的狹隘並因之與別人分離的本質，不能獲得人權。馬克思引法國和美國的憲法，駁鮑氏的見解。他先區別公民權和人權。就前者而言，它是政治權利，表示人參加國家，無需以廢除宗教為前提，因此也不以廢除猶太教為前提。至於人權，和公民權不同。所謂「人」是指「市民社會的成員」，「即脫離了人的本質和共同體的利己主義的人的權利」。馬克思舉一七九一和一七九三年的法國憲法，賓夕法尼亞(Pennsylvania)和新罕普什爾(New Hampshire)憲法為例，指出人權未否認信奉宗教權。再說人權中的自由，「是從事一切對別人沒有害處的活動的權利」。這項人權「不是建立在人與人結合起來的基礎上，而是建立在人與人分離的基礎上。這項權利就是這種分離的**權利**，是狹隘的、封閉在自身的個人權利」[42]。再說人權中的私有財產權。它是「任意地和別人無關地、不受社會束縛地使用和處理自己

財產的權利；這項權利就是自私自利的權利。…這種自由使每個人不是把別人看做自己自由的實現，而是看做自己自由的**限制**」[43]。此外，還有「法律對一切人都一視同仁」的平等權，和保障利己主義的安全權。馬克思做下面的結論：

> 「可見，任何一種所謂人權都沒有超出利己主義的人，沒有超出作爲市民社會的成員的人，即作爲封閉於自身、私人利益、私人任性、同時脫離社會整體的個人的人。在這些權利中，人絕不是類存在物，相反地，類生活本身即社會卻是個人的外部局限，卻是他們原有的獨立性的限制。把人和社會連接起來的唯一紐帶是天然必然性，是需要和私人利益，是對他們財產和自己主義個人的保護。」[44]

馬克思又指出：一七八九年法國大革命的目的，是建立政治共同體，何以一七九一年憲法宣佈：「和他人以及和這個共同體隔絕的私人的權利」？後來當以「偉大的英勇的自我犧牲精神才能拯救民族」而懲罰利己主義時，又何以於一七九三年宣佈「人權宣言」，再肯定那「私人的權利」？這些事實說明：「公民生活、政治共同體甚至都被致力政治解放的人變成了維護這些所謂人權的一種手段；這樣一來『公民』就成了自私『人』的奴僕。……最後不是身爲『人民』的人，而是身爲『市民社會的一分子』(bourgeois)的人，才是**本來的人、眞正的人**。」[45]何以革命的實踐和理論相矛盾，又何以國家干涉人權？

馬克思以爲「這個謎是很容易解決的」。政治解放是舊社會的解體。舊社會就是封建主義。封建社會瓦解後，剩下利己主義的人。「因此，這種人，市民社會的成員，就是政治國家的基礎，前提。國家通過人權承認的正是這樣的人」[46]。

我們知道：一般人權不是使人擺脫宗教，而是給人以宗教的自由；不是使人擺脫財產，而是給人以私有的自由。政治革命，摧毀封建制度，使人民脫離他們的政治共同體之一切等級、公會、行幫和特權，建立市民社會。它把政治國家確定爲普遍事務、即眞實的國家。由之，馬克思說：「政治解放，一方面把人變成市民社會的成員，變成**利己的**、**獨立的個人**，另一方面把人變成**公民**，變成法人。只有當現實的人同時也是抽象的公民，並且作爲個人，在自己的經驗生活、自己的個人勞動、自己的個人關係中間，成爲**類存在物**的時候，只有當人認識到自己的『原有力量』、並把這種力量跟自己分開的時候，只有到了那個時候，人類解放才能完成。」⑰

## (二)「現代猶太人和基督教獲得自由的能力」(Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu Werden)

依鮑威爾之意，基督教比猶太人易於獲得解放。因爲基督徒只要跨過自己的宗教，就可以完全放棄宗教，獲得自由；猶太人不僅要放棄自己的猶太人性質，而且要擯棄自己宗教的那種連自己都不知道的發展。馬克思認爲：僅管鮑威爾批判神學，而對於要解答的問題，仍是神學的提法。不錯，猶太人問題是宗教問題，但除了宗教，它還有實在的世俗的基礎。「猶太的世俗基礎是什麼呢？實際需要，**自私自利**。猶太人的世俗偶像是什麼？**做生意**。他們的世俗上帝是什麼？金錢。既然這樣，那麼從**做生意**和金錢中獲得解放——因而也是從實際的、現實的猶太中獲得解放——也就是現代的自我解放。一種社會組織如果能夠消除做生意的前提，從而能夠消除做生意的可能性，那麼這種社會組織也就能使猶太人不可能產生。他的宗教意識就會像烟霧一樣，在社會的現實的、蓬勃的空氣當中自行消失。另一方面，假如猶太人承認了自己這個實際本質毫無價值，因而盡力消除它，那他就會擺脫自己以前

發展的範圍，直接從事於**人類解放**，爲反對人類自我異化的**極端實際**表現而奮鬥。」㊽馬氏的這一論點，超越了費爾巴哈，因爲他不和費氏一樣，用猶太人的特性來解釋猶太教，而是揭示了反映於猶太教之特殊的社會因素。

確如鮑威爾所說，猶太人掌握了金錢勢力，決定奧匈帝國或全歐的命運。也就是：「猶太人用猶太人的方式解放了自己。他們解放了自己，不僅是因爲他們掌握了金錢勢力，而且因爲金錢通過他們或者不通過他們而成了世界勢力，猶太人的實際精神，成了基督教各國人民的實際精神。基督徒在大多程度上成爲猶太人，猶太人就在大多程度上解放了自己。」㊾在理論上，不承認猶太人有政治權利，在實際上，猶太人卻有很大權力。鮑威爾把這情況叫做『虛假的』情況。馬克思卻認爲：「猶太人實際上的政治權力和他的政治權利之間的矛盾，也就是政治和金錢勢力之間的矛盾。雖然在觀念上，政治權力凌駕於金錢勢力之上，其實前者卻是後者的奴隸。」他還接著指出：「猶太人作爲市民社會的特殊組成部分，只是市民社會的猶太人性質的特殊表現。猶太的繼續存在不是違反歷史，而是順應歷史。市民社會從自己內部不斷產生猶太人。」㊿

馬克思肯定猶太教的基礎是「實際需要、利己主義」。這兩者又是市民社會的原則，因此由市民社會內部產生出來的政治國家，也赤裸裸地顯現這原則。馬氏接著說：

「實際需要和自私自利的神就是錢。

錢是以色列人的妒嫉之神；在他面前，一切神都要退位。錢蔑視人所崇拜的一切神並把一切神都變成商品。錢是一切事物的普遍價值，是一種獨立的東西。因此它剝奪了整個世界——人類世界和自然界——本身的價值。錢是從人異化出來的人的勞動和存在的本質，這個外在本質卻統

治了人，人却向它膜拜。

猶太人的神成了世俗的神、世界的神。期票是猶太人的眞正的神。猶太人的神只是幻想的期票。……

猶太人的空想的民族是商人的民族、財迷的民族。」51

猶太教隨市民社會的完成達到自己的頂點，但市民社會只有在基督教世界才能完成。馬克思說：「基督教起源於猶太教，又還原爲猶太教。基督徒起初是理論化的猶太人，因此，猶太人是實際的基督徒，而實際的基督教徒又成了猶太人。……基督教是高尙的猶太教思想，猶太教是基督教的卑鄙的功利的運用。」52如果社會一旦消滅了做生意和它的前提，猶太人就不可能產生，因爲它的意識就不再有對象。這等於說，如果沒有金錢萬能的市民社會，猶太教和猶太人的問題也不存在了。

梅林說：自馬克思的這篇論文之後，「出現的猶太人問題的文獻，眞是汗牛充棟，可是沒有一個在內容上超過馬克思，而是恰恰相反，一直在思想方面落後於馬克思的這篇文章」。他又說：「如果我們用今天的話來概括馬克思當時對猶太人問題發表的意見，那麼，他的研究結果是說：同工人的人類解放一樣，同婦女的人類解放一樣，猶太人的人類解放也只有在社會主義社會裏才是萬能的。」53事實指證梅林的話是不對的。因爲，在號稱爲「第一個社會主義國家」的蘇聯，猶太人未曾得到解放，照舊受蔑視、受壓迫——當斯大林大帝時期，還設法消滅他們！

### ㈢「黑格爾法哲學批判導言」

這論文的題目，似有誤。因爲，它並沒有討論黑格爾的法哲學。關於黑格爾的一般哲學，那是在

《巴黎手稿》中論述的。本論文的內容，是前此已探究和已做的結論。馬古列(John Maguire)說：

「這篇論文又說明：在找覓事實和找覓具體批判立場之間，馬克思思想中發現密切聯繫的重要性。馬克思在本論文中要幹的事，是綱要地揭示德國當代情勢的主要外貌，又找覓下面的批判立場：(a)完全地和正確地反映這些外貌，(b)產生有效的實踐，消除這情勢的眞正缺點。」[59]

馬克思原定《黑格爾法哲學批判》的「導言」發表後，把這部著作付印，可是他並沒有實現自己的意圖。他在《一八四四年的經濟學哲學手稿》中曾有這說明：

「我曾答應用『黑格爾法哲學批判』這個題目給《德法年鑑》寫一篇批判法學和國家學的文章。當整理付印的時候，覺得把單純對思辨思維的批判和對不同事物本身的批判結合起來，是很不當的，因爲這樣會在闡述上受到拘束，並使人難於理解。此外，需要研究的東西非常豐富多樣，只有以格言式的文字才能用一篇文章把這些材料包括進去，而這種格言的文字會造成任意系統化的假象。」

本著這理由，馬克思有這結論：應該寫幾本小册子，對法、倫理、政治等分別批判。也就是：以對唯心主義思辨哲學批判的綜合性著作來完成這些批判。「但是，由於必須反對黑格爾左派以及德國資產階級和小資產階級思想體系的其他代表，馬克思不得不改變自己最初的計劃，在同制定新的革命唯物主義世界觀的基礎密切結合起來的情況下，對唯心主義思辨哲學進行了全面的批判。馬克思、恩格斯合著的《神聖的家族》和《德意志思想體系》完成了這個任務。」[55]

馬克思的這篇「導言」，由黑格爾左派——由施特勞斯到費爾巴哈的著作開始。他說：「就德國來

說，對**宗教的批判**實際上已經結束；而對宗教的批判是其他一切批判的前提。」爲什麼？由於宗教是普魯士國家之一支柱，必須打倒它，才有政治的變動。此外，他還以爲宗教是異化(alienation)的最極端形式，可作爲其他異化形式的模型。他接著綜合費爾巴哈的宗教觀；如此說：

「**誤謬在天國的**申辯一經駁倒，它在**人間**的存在就暴露出來。有人想在天國的幻想的現實性中尋找一種超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的**反映**，可是他再也不想在他正在尋找和應當尋找自己的眞正現實性的地方，只去尋找自身的**假象**、尋找非人了。」56

但是馬克思表示和費爾巴哈不同處。他說：「反宗教的批判的根據就是：**人創造了宗教**，而不是宗教創造了人。就是說：宗教是那些還沒有獲得自己或是再度喪失了自己的人的自我意識和自我感覺。但人並不是抽象的棲息在世界以外的東西。人就是**人的世界**，就是國家、社會。國家、社會產生了宗教即**顚倒了的世界觀**，因爲它們**本身就是顚倒了的世界**。宗教是這個世界的總的理論，是它的包羅萬象的綱領，它的通俗邏輯，它的唯靈論的榮譽問題，它的熱情，它的道德上的核准，它的莊嚴補充，它借以安慰和辯護的普遍根據。宗教把人的本質變成了**幻想的現實性**，因爲**人的本質**沒有眞實的現實性。因此，反宗教的鬥爭間接地也就是反對以宗教爲**精神慰藉的那個世界**的鬥爭。**宗教**的苦難既是現實苦難的**表現**，又是對這種現實苦難的**抗議**。宗教是壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神狀態的精神一樣。宗教是人民的**鴉片**。廢除作爲人民**幻想的幸福**的宗教，也就是要求實現人民的**現實的**幸福。要求拋棄關於自己處境的幻想，也就是**要求拋棄那需要幻想的處境**。因此對宗教的批判就是對**苦難世界**——宗教是它的**靈光圈**——的**批判的胚胎**。」57

這是馬克思對宗教批判的有名的話。就他的全部著作而言，批判宗教的不算多。但批判的文字，

却代表它早年的思想。他重視宗教而又輕視宗教。所以重視，爲著它是「人民的鴉片」，使人幻想幸福，而拋棄爲幸福而作的實際鬥爭；所以輕視，以爲關於宗教的批判，費爾巴哈已幹得十分出色了，用不著多說。近來有些學者，認爲馬克思實不是無神論者，因爲他的無產階級革命觀，實就是猶太人和基督教的人類得救觀[58]。這意見有商榷的餘地。馬克思雖然未反對某一宗教，但他絕對地反對所有的宗教。他不似聖西蒙、傅利葉、魏特林對宗教妥協。他肯定無神論和人道主義是不能分開的。

馬克思最後指出批判宗教的後果：

「宗教批判摘去了裝飾在鎖鍊上的那些虛幻的花朶，但並不是要人依舊戴上這些沒有任何樂趣任何慰藉的鎖鍊，而是要人扔掉它們，伸手摘取眞實的花朶。宗教批判使人擺脫了幻想，使人能夠作爲擺脫了幻想、具有理性的人來思想，來行動，來建立自己的現實性；使他能夠圍繞著自身和自己現實的太陽旋轉。宗教只是幻想的太陽，當人還沒有開始圍繞自身旋轉以前，它總圍繞著人而旋轉。」

眞是如此，就由宗教的批判轉爲塵世的批判。馬克思接著說：

「因此，**彼岸世界的眞理**消逝以後，**歷史的任務**就是確立**此岸世界的眞理**。人的自我異化的**神聖形象**被揭穿以後，揭露**非神聖形象**中的自我異化，就成了爲歷史服務的**哲學**的迫切**任務**。於是對天國的批判就變成對塵世的批判，對**宗教的批判**就變成對**法的批判**，**對神學的批判**就變成對**政治的批判**。」[59]

馬克思預告他的著作，是探討「德國的國家哲學和法哲學。其所以如此，只是因爲這一探討是從

德國開始的。」

說到德國，與法國對比，要落後了五十年。他說：

「不錯，德國歷史上有過一個引以自豪的運動，這個運動世界上任何一個國家在歷史上都沒有進行過，而且將來也不會仿照進行。我們和現代各國一起經歷了復辟，而沒有和它們一起經歷革命，其次是因爲其他國家受到了反革命的危害；在第一種情形下，我們的統治者感到害怕，在第二種情形下，我們的君主沒有感到害怕。我們往往只有一度，**在自由被埋藏那一天**，才在我們牧師的領導下，處於自由社會。」[60]

這種德國的落後情況，反映於知識界。馬克思舉出兩個學派：第一，「法的歷史學派」，「以昨天的卑鄙行爲來爲今天的卑鄙行爲進行辯護」。對這學派，他早在《萊茵報》發表批判的論文〈法的歷史學派的哲學宣言〉[61]。他指出：這個學派「本身如果不是德國歷史的產物，那它就是杜撰了德國的歷史」[62]。第二，「具有條頓血統並有自由思想的那些好心的熱情者，却到我們史前的條頓原始森林中去找我們自由的歷史。」可是，我們要的不是在森林中的自由，而是「要對現存的一切進行無情的批判」[63]。

說到「批判」，馬克思激昂地宣告：「應該向德國制度開火！……同這種制度進行鬥爭當中，批判並不是理性的激情，而是激情的理性。它不是解剖刀，而是武器。它的對象就是它的**敵人**，它不是要駁倒這個敵人，而是要消滅這個敵人，因爲這種制度的精神已經被駁倒。……批判已經不再是目的**本身**，而只是一種**手段**。它的主要情感是憤怒，主要工作是**揭露**。」接著他批判德國社會如此說：

「這裏指的是描述各個社會領域間的相互傾軋，描述普遍的沉悶和不滿以及既表現爲自大又

表現爲自卑的偏頗，也就是描述專以維護一切卑鄙行爲爲生的，而且自己本身也無非是一種**以政府的形式表現出來的卑鄙事物**的那個政府機構內部的一切。

這是一幅什麼景象啊！社會沒有止境地分成形形色色的行會，這些心胸狹窄、心地不良、庸俗粗暴的行會處於互相對立的地位，他們這種曖昧的猜疑的關係能夠使它們的**統治體**毫無例外地——雖然形式不同——把他們看成**只是仰仗統治者的恩典才活著的東西**。甚至他們還要承認自己**被支配、被統治、被占有**的事實，而且要把這說成是**上天的恩典**！而在另一方面，則是那些身價和人數成反比的統治者！」[64]

這裏「揭露」了當日德國統治層和「同業公會」即資產階級的實況。針對這類人的批判，「重要的是**給敵人以打擊**。不能使德國人有一點自欺和屈服的機會。應當讓受現實壓迫的人意識到壓迫，從而使現實的壓迫更加沉重。應當宣揚恥辱，使恥辱更加恥辱。……爲了激起人民的**勇氣**，必須使他們自己**大吃一驚**。這樣才能實現德意志民族的不可抗拒的要求，而民族要求的本身則是這些要求得以滿足的決定性原因」[65]。

馬克思認爲反對德國現狀的鬥爭，對現代各國來說，是有意義的。「因爲德國現狀是舊制度的**公開完成**，而舊制度是**現代國家的隱蔽的缺陷**。對德國政治現實的鬥爭就是對現代各國的過去的鬥爭，而過去的回音依然壓抑著這些國家。這些國家如果看到，在它們那裏經歷過**悲劇**的舊制度，現在如何通過德國的幽靈在演他的**喜劇**，那是很有教益的。」[66]他又以爲對現代政治社會現實的批判。「一旦提高到眞正的人的問題」，那批判就超出了德國現狀。舉個例：德國人對於工業以至整個經濟界對政治界關係的問題，所以感到興趣，「是由於**保護關稅制度、貿易限制制度、國民經濟學**。條頓主義從人變成了

物質，因此，我們的棉花騎士和鋼鐵英雄也就不知在那個黃道吉日一變而成愛國志士了」。這等於說：「在法國和英國行將完結的事物，在德國才剛剛開始。……在法國和英國，問題是**政治經濟學**或**社會對財富的控制**；在德國卻是**國民經濟學**或**私有財產對國家的控制**。在法國和英國是消滅已經發展到最大限度的獨占；在德國，却是把獨占發展到最大限度。那裏，正在解決問題；這裏，矛盾才被提出。這個例子充分說明了現代問題的**德國式**的提法，說明我們的歷史就像一個笨拙的新兵，只會重複舊的操練一樣，到現在爲止一直認爲自己的任務只是重複陳舊的歷史。」[67]

　　僅管在工業或者說在經濟界，德國是落後的，但在哲學方面，德國却是比其他國家前進，因此有革命的前途。不僅《德法年鑒》的寄稿者有這思想，就在一八四三年海涅所寫的《德國的宗教史和哲學》中，也由對比德國哲學和法國政治做德國有激烈革命的結論。馬克思如此說：從哲學方面說來，德國人仍是本世紀的同時代人。因爲，「德國的法哲學和國家哲學是唯一站在正統的當代現實水平上的德國歷史。因此，德國人民必須把自己這種想像的歷史和自己的現存制度聯繫起來，不僅批判這種現存制度，而且還要批判這種制度的抽象繼續。」[68]這等於說，批判黑格爾最徹底探討過的德國法哲學和國家哲學，要達到目前需要實際解決的那些問題的深處。德國的實踐派（指自由資產階級）要求否定哲學是正當的，可是它沒有認眞地實現這要求，而且也不可能實現那要求。因爲，該派否認哲學，想通過直接行動來影響和改變現存關係。還有從哲學中產生的理論派，也犯同一的錯誤，把反對現存制度的鬥爭局限於哲學的批判。這些論點等於批判費爾巴哈和鮑威爾。費氏拋棄哲學，馬克思以爲要從生活的現實萌芽出發，不應該忘記，德國人民生活的現實萌芽一向都只在他們的腦子中生長起來的。因此，要消滅哲學是正確的，但不在現實中實現哲學，就不能消滅哲學。鮑威爾要把哲學變成現實，是正確的，但是不消滅哲學，就不能把它變成現實。

對法哲學的批判，只有通過實踐才能解決那些課題。試問：「德國能不能實現一個原則高度的實踐，即實現一個不但能把德國提高到現代各國的現有水平，而且提高到這些國家即將達到的**人的高度的革命**呢？」馬克思答道：

「批判的武器當然不能代替武器的批判，物質力量只能用物質力量來摧毀；但是理論一經掌握群衆，也會變成物質力量。理論只要說服人，就能掌握群衆；而理論只要徹底，就能說服人。所謂徹底，就是抓住事務的根本。但人的根本就是人本身。德國理論的徹底性及其實踐能力的明證就是：德國理論是從堅決徹底**廢除**宗教出發的。對宗教的批判最後歸結爲**人是人的最高本質**這樣一個學說，從而也歸結爲這樣一條**絕對命令：必須推翻**那些使人成爲受辱、被奴役、被遺棄和被蔑視的東西的**一切關係**。」(69)

就歷史而言，理論對德國革命有特別實際的意義。如宗教改革。馬克思說：「正像當時的革命是從**僧侶**的頭腦開始一樣，現在的革命則從**哲學家**的頭腦開始。」我們知道路德的革命，並沒有完全成功，他「戰勝了**信神**的權威制，只是因爲他用**信仰**的奴役制代替了它。……但是，即使新教沒有正確解決問題，它畢竟正確提出了問題」(70)。現在德國情勢，恰似宗教改革前的局面，不同的，它是哲學代神學，其結果是不限於宗教範圍而是全體人民的解放。

可是，徹底的德國革命面臨一大困難，「那就是革命需要**被動**因素，需要**物質**基礎。理論在一個國家的實現程度，決定於理論滿足這個國家的需要程度」。德國思想界的要求和德國現實對這些要求的答案之間有驚人的分歧。儘管它在理論上已經超越的階梯，它在實際上還沒有達到。因此，德國的徹底革命的產生，看來既沒有任何前提又沒有必要的基礎。馬克思認爲：「德國只是用抽象的思維活動伴

隨了現代各國的發展，而沒有積極參加這種發展的實際鬥爭，那也就是說它只分擔了這一發展的**痛苦**，而沒有分享這一發展的歡樂和局部的滿足。」[71]他又說：「對德國來說，**徹底的**革命，**全人類的**解放並不是烏托邦式的空想。只有部分的純政治的革命，毫不觸犯大廈支柱的革命，才是烏托邦式的空想。部分的純政治革命的基礎是什麼呢？就是**市民社會的一部分**解放自己，取得**普遍**統治，就是一定的階級從自己的**特殊地位**出發，從事整個社會的解放。只有在這樣的情況下，即假定整個社會都處於這個階級的地位，也就是說，既有錢又有教育，或者可以隨意取得它們，這個階級才能解放整個社會。」[72]

馬克思又指出：在另一方面，「德國的任何一個特殊階級，不僅缺乏那些把自己標誌爲社會消極代表的徹底、尖銳、勇敢、無情，同樣，任何一個等級也缺乏和人民心胸相同——即使是瞬間的相同——的開濶的胸懷，缺乏鼓舞物質力量實行政治暴力的感悟，缺乏革命的大無畏精神、敢於向敵人傲然挑戰：『**我算不了什麼，但我必須主宰一切**』。構成德國道德和忠誠——不僅是個別的，而是各個階級的——基礎，却反而是**被壓抑的利己主義**；這種利己主義故步自封，而且希望別人也能故步自封。因此，德國社會各個領域之間的關係，就不是戲劇式的，而是史詩式的。……**就連德國資產階級精神上的優越感**，也只是以自己是其他一切階級的卑鄙庸俗性的總代表這種意識爲依據的。……一個階級剛剛開始同高於自己的階級進行鬥爭，就捲入了同低於自己的階級鬥爭。所以當諸侯同帝王鬥爭，官僚同貴族鬥爭，資產者同所有這些人鬥爭的時候，無產者就開始了反對資產者的鬥爭。資產階級還不敢按自己的觀點來表述解放思想，因爲社會情況的發展以及政治理論的進步已經說出這種觀點是舊的、或者至少是成問題的了」[73]。

於是，馬克思對比法德兩國的情況：

「在法國，只要有點什麼，就能占有一切；在德國，只有一無所有，才不致失掉一切。在法國，部分解放是普遍解放的基礎；在德國，普遍解放是任何部分解放的必要條件。在法國，全部自由應該由逐步解放的現實過程產生；在德國，却應該由這種逐步過程的不可能性產生。在法國，人民中的每個階級都是政治的理想主義者，它首先並不感到自己是個特殊階級，而是整個社會需要的代表。因此，解放者的角色在充滿戲劇性的運動中順次由法國人民的各個階級擔任，直到最後由這樣一個階級擔任，這個階級將要實現社會自由，但它也不使這個自由受到人的外部的但仍然是由人類社會造成的一定條件的限制，而是從社會自由這一必要前提出發，創造人類存在的一切條件。德國則相反，在這裏，實際生活缺乏精神內容，精神生活也同實踐缺乏聯繫，市民社會的任何階級，如果不是它的直接地位、物質需要，自己的鎖鍊強迫它，它一直也不會感到普遍解放的需要和自己實現普遍解放的能力。」[74]

這段話，說明馬克思對法國大革命的了解。他是萊茵省人，在一八一四年前，它屬於法國，因此，他們對法國大革命有大印象。不僅萊茵人，大部分德國知識分子，都視法國大革命爲革命，黑格爾左派和馬克思常自比爲一七八九年的英雄。又當一八四三年他在克羅茨納赫讀了很多法國歷史著作，由留藏的摘記，他曾讀過窩克斯姆德、孔多塞(Jean Antoine Condorcet 1743-1794)、羅蘭夫人(Madame Roland, 1754-1793)、斯黛爾夫人(Madame de Staël)、米湼(F.Mignet)、梯也爾(Louis-Adolphe Thiers)、畢舍(Philippe Joseph-Benjamin Buchez)等的著作[75]，知道階級鬥爭在社會發展中的作用。當然要等再幾年，他才有成熟的階級鬥爭觀。

馬克思接著問：

「那麼，德國解放的實際可能性到底在那裏呢？

答：就在於形成一個**被徹底的鎖鍊**束縛著的階級，即形成一個非市民社會階級的市民社會階級，一個表明一切等級解體的等級；一個由於自己受的普遍苦難而具有普遍性質的領域，這個領域並不要求享有任何一種**特殊權利**，因爲它的痛苦不是**特殊的無權**，而是**一般無權**，它不能再求助於**歷史權利**，而只能求助於**人權**，它不是同德國國家制度的後果發生片面矛盾，而是同它的前提發生全面矛盾，最後，它是一個若不從其他一切社會領域解放出來並同時解放其他一切社會領域，就不能解放自己的領域，總之是這樣一個領域，它本身表現了人的**完全喪失**，並因而只有通過人的**完全恢復**才能恢復自己，這個社會解體的結果，作爲一個特殊等級來說，就是無產階級。」

[76]

這段話中，引起人們注意的，就是馬克思的「無產階級」革命觀，由什麼地方來呢？有些人以爲由於猶太敎和基督敎的默西亞觀。也就是：依聖經的先知的預言，將有救世主降臨，實現千福年，馬克思把「無產階級」作爲實現千福年的救世主。這見解，不是正確的。馬克思的「無產階級」，正似一七八九年法國大革命時西哀士(Emmanuel Joseph Sieyès 1748-1836)所說的「我現在一無所有，但我將有一切」的「第三等級」。「第三等級」吞食法國大革命之果，爲著那革命是資產階級革命，馬克思以爲未來革命的享受者是「無產階級」，又因爲這階級佔人類人口的絕大多數，所以它的解放等於解放全人類。

可能還有這問題：早在三十年代，德國已流行烏托邦社會主義的思想，馬克思故鄉特利爾有路威•加爾、柏林有甘斯和海湼，在他到法國前還有流行知識界的施泰因著作[77]，這些對馬克思的影響怎樣呢？縱使說，在德國沒有那影響，可是到巴黎後，他讀社會主義者的著作，而且和公正同盟之一領袖

摩勒住在同屋裏，他接近社會主義，不是偶然的事。

馬克思又說：「德國無產階級是隨著剛剛著手為自己開闢道路的**工業**的發展而形成起來的；因為組成無產階級的不是**自發發生的**，而是**人工製造的**貧民，不是在社會的重擔下機械地壓出來的，而是由於社會的**急劇解體過程**，特別是由於中間等級的解體而產生的群衆，不言而喻，自發產生的貧民和基督教德意志農奴等級也在不斷地——雖然是逐漸地——充實無產階級的隊伍。無產階級宣告**現存世界制度的解體**。只不過是揭示**自己本身存在的秘密**，因為它就是這個世界制度的實際解體。無產階級要求否定**私有財產**，只不過是把社會已經提升為**無產階級**的原則的東西，把未經無產階級的協助，作為社會的否定結果而體現**在它的身上**，即無產階級身上的東西提升為**社會的原則**。……哲學把無產階級當做自己的**物質**武器，同樣地，無產階級也把哲學當做自己的**精神**武器；思想的閃電一旦眞正射入這塊沒有觸動過的人民園地，**德國人**就會解放成為**人**。」[78]

最後，馬克思做這結論：

「**德國人的解放**就是**人的解放**。這個解放的**頭腦是哲學**，它的**心臟**是**無產階級**。哲學不消滅無產階級，就不能成為現實；無產階級不把哲學變成現實，就不可能消滅自己。

一切內在條件一旦成熟，**德國的復活日**就會由**高盧雄雞的高鳴**來宣佈。」

這篇論文，無疑地是馬克思初期作品中最好的一篇，盧格卻以為它的警句，過於「矯揉造作」。他曾批評馬克思「章法混亂而又過事雕琢」，但他發現了「有時把辯證法運用得過火的天才」。儘管他所預言的德國無產階級解放是烏托邦主義者的話，他對於無產階級的產生卻符合他後日的歷史觀。

這篇論文的特點，又是我們應注意之點，就是馬克思不僅不同意黑格爾的國家論，還有自己的階

級觀。黑格爾以爲國家有調和公民社會矛盾的功能，馬克思經研討後，認爲只要還存在公、私兩部分，公部分必是理論的。也就是說：黑格爾的國家論，實際上是不適用的。馬克思就在批判黑格爾中，提出自己的階級觀。阿丹姆司(H.P. Adams)有這論述：「由於見到社會的本質是各階級間的鬥爭，他就把社會作爲由國家代表的有機體。一個階級的不同利益，他作爲反常事物，用人民主權名義取消它。」[80]阿維尼里(S. Avineri)說：「階級分化對於馬克思，在政治團體形成中，變爲決定的因素，雖然依黑格爾的假定，財產關係應使政治部分中立。」[81]盧卡奇認爲這論文，使馬克思由急進民主主義轉到社會主義。只在他檢討政治革命的、民主國家的要求時，發現它們都是不公平的，才進而更深入地分析近代政治生活的條件。經過這分析，到達階級論，並作爲社會主義者而信奉無產階級的目的。盧氏認爲：「馬克思的查可賓主義(Jacobinism)的發展，超出資產階級的地平線。」[82]馬古列特別指出：儘管有這階級觀，馬克思未曾放棄民主主義的理想，只以爲：如果在現有政治生活構造內提出民主主義的理想，那所獲得的，不過是一個不完全的、理論的和最後矛盾的表現[83]。

〈論猶太人問題〉和〈黑格爾法哲學批判導言〉這兩篇論文，依梅林的看法，「在思想內容方面却是密切相關的」。馬克思以爲：對黑格爾法哲學的批判，「理解歷史發展的鎖匙不是黑格爾所讚揚的國家，而是他所輕視的社會」[84]。因此，到他寫《政治經濟學批判》的序言時，如此寫道：

> 「我的研究得出這樣一個結果：法的關係正像國家形式一樣，既不能從它們本身來理解，也不能從所謂人類精神的一般發展來理解，相反，它們根源於物質生活關係，這種物質的生活關係的總和，黑格爾按照十八世紀的英國人和法國人的先例，稱之爲「市民社會」，而對市民社會的解剖應該到政治經濟學中去尋求。」[85]

在這時，馬克思還沒有研究經濟學，因此，他對「市民社會」的了解還是淺薄的。

## 註釋

❶《馬克思主義以前的馬克思》第一〇三頁。

❷同上書。

❸盧格在〈在巴黎兩年〉(Zwei Jahre in Paris)中如此說：「我們前往巴黎，新世界的大門口。也許它是我們夢想生活的地方吧！在我們旅途的終點，我們將發現巴黎的大流域，新歐洲的搖籃，世界史形成的大試驗場，而且常有新鮮的泉源。就在這巴黎，我們的生活有成功和失敗。縱使我們的哲學，這一我們時代進步的領域，當我們在巴黎宣佈和孕育法國人精神時，是唯一能夠戰勝的。」

❹《馬克思恩格斯全集》第一卷第四一五至四一六頁。黑體字是原有的，下同。

❺關於他怎樣了解這些問題，留在評論他和盧格分手時詳述。

❻同上書第四一七頁。

❼同上書第四一七頁。

❽同上書第四一七至四一八頁。

❾同上書第四一八頁。

❿這兩信的內容，見本書十四章。

⓫關於馬克思夫婦，由克羅茨納赫到巴黎的日期，有不同的報導：麥克列蘭說他倆於十一月十一日抵巴黎（《馬克思主義以前的

馬克思》第一三一頁)，《馬克思年譜》說十月下旬抵巴黎（第二七頁），梅林說十一月間到巴黎（《馬克思傳》第七四頁）。茲依《馬克思恩格斯全集》第一卷的〈卡．馬克思生平事業年表〉十一月抵巴黎。應補充一點：十月二十日馬克思還在克羅茨納赫寫信邀費爾巴哈爲《德法年鑑》寫稿。

⑫他大馬克思和海爾維格五歲，早數年離德到巴黎。

⑬《費爾巴哈哲學著作選集》，一九六二年三聯書店版下卷第二四頁。

⑭引自梅林著《馬克思傳》第七五頁。

⑮費爾巴哈在《關於哲學改造的臨時綱領》中主張法國的實踐和德國的哲學聯合起來。他說：「眞正哲學家是生活和人一致的，必須是高盧．日耳曼種族(gallo-germanic race)。」他又說：「心臟——女性原則，爲有限的感官，唯物主義的位置——是法國的同情；頭腦——男性原則，唯心主義位置——是德國的同情。」他希望法國的唯物主義和德國的唯心主義有革命的聯合，可以避免法國革命的錯誤和十九世紀德國的冷淡平庸主義。

⑯引自李季著《馬克思傳》上卷第九八頁。

⑰引自霍華德著《馬克思辯證法的發展》第八二頁。

⑱盧氏信中其他意見，詳前章。

⑲巴枯寧於一八四一年秋天到德累斯頓認識盧格。他對盧氏的印象甚佳，說是「一位有趣而著名的人士」，排斥「稍染有神秘主義痕跡的每件事」，並顯露「關於宗教、藝術和哲學每件事的偉大片面性」。當時，巴枯寧是正統黑格爾派，聽了盧格的唯物主義觀點頗爲驚訝。——引自卡爾(E. H. Carr)著《米哈爾．巴枯寧》(*Michael Bakunin*)，Vintage Russian Library版第一一四頁。翌年十月，《德意志年鑑》發表「德意志的反動派」，有這論點：當前的主要問題是實現自由權，這問題是反動派和民主派對立的根本問題。當代史顯示黑格爾派所說肯定（現存秩序）和否定（革命）的反題。民主是一種理想，還未獲得獨立的存在。只在它推倒反動派，那時它就不是否定了。以後必有量變，出現新天和新地，出現消弭所有矛盾而整個和諧之年

輕的和有力的世界。他強調反動派和民主派之間的生死鬥爭，沒有妥協的可能。出現妥協，由於已感覺到現存秩序是指日可數。這篇論文，使他馳名歐洲。

⑳梅林著《馬克思傳》第八〇頁。

㉑早在一八四二年八月二十五日左右，馬克思由波恩函達哥貝爾特・奧本海姆：「請您把邁爾（Eduard Mayer，科倫律師、《萊茵報》監事會監事），在《萊茵報》上發表的關於市政體制的文章寄給我，如有可能，也請您把海爾梅斯所有反對猶太人的文章都寄來。然後，我盡可能快地給您寄一篇文章，這篇文章，即使不能徹底解決這個問題，也要把它納入另一條軌道。」（《馬克思恩格斯全集》第二十七卷第四三三頁）。可見，這時候，他已注意猶太人的問題。到他住克羅茨納赫時，當地猶太人領袖請他草擬請願書向萊茵省議會作有利於猶太人的請願，被接受。

㉒一八一六年五月四日王令剝奪猶太人的政治權和公民權。

㉓《馬克思恩格斯全集》第一卷第四二〇至四二一頁。

㉔同上書第四二三頁。

㉕同上書第四二三至四二四頁。

㉖同上書第四二四頁。

㉗同上書第四二五頁。

㉘同上書第四二六頁。

㉙同上書第四二六至四二七頁。

㉚同上書第四二六頁。

㉛同上書第四二七頁。

㉜同上書第四二七頁。

33 同上書第四二八頁。

34 同上書第四二八至四二九頁。楷體字是筆者加入的。

35 同上書第四二九頁。

36 同上書第四三〇頁。

37 同上書第四三一頁。

38 同上書第四三一至四三二頁。

39 同上書第四三三頁。

40 同上書第四三四頁。

41 同上書第四三四至四三五頁。

42 同上書第四三七至四三八頁。

43 同上書第四三八頁。

44 同上書第四三九頁。參克列蘭前引書第一三八頁作「把人和自然連接起來」。

45 同上書第四四〇頁。

46 同上書第四四二頁。

47 同上書第四四三頁。

48 同上書第四四六頁。

49 同上書第四四七頁。

50 同上書第四四八頁。

51 同上書第四四八至四四九頁。

32 同上書第四五〇頁。

33 《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創始人》第六六頁。參克列蘭指出馬克思後一篇論文，係受赫斯的〈論貨幣本質〉的影響，該文原給《德法年鑑》的，因未續刊，無法刊載（《馬克思主義以前的馬克思》第一四一頁）。

34 《馬克思的巴黎著作：一個分析》（*Marx's Paris Writings: an Analysis*）一九七二年版第三一頁。

35 《馬克思恩格斯全集》第一卷第七二四頁，注釋一〇〇。

36 同上書第四五二頁。

37 同上書第四五二至四五三頁。

38 例如杜克爾(R. G. Tucker)著《馬克思思想中的哲學和神話》（*Philosophy and Myth in Karl Marx*）。

39 同上書第四五三頁。

40 同上書第四五四頁。

41 同上書第四五四頁。

42 同上。

43 同上書第四一六頁，這是他在克羅茨納赫給盧格信中的話。

44 同上書第四五五頁。

45 同上書第四五五至四五六頁。

46 同上書第五四六頁。

47 同上書第五四七至五四八頁。

48 同上書第四五八頁。這裏所說「消滅」是德文aufheben的翻譯。

49 同上書第四六〇至四六一頁。

70 同上書第四六一頁。
71 同上書第四六二頁。
72 同上書第四六三頁。
73 同上書第四六四至四六五頁。
74 同上書第四六五至四六六頁。
75 詳見本書第十七章。
76 同上書第四六六頁。
77 參閱本書第十七章。
78 同上書第四六六至四六七頁。
79 同上書第四六七頁。
80 《早期著作中的馬克思》(*Karl Marx in his Ealier Writings*)第六七頁。
81 《馬克思的社會的和政治的思想》(*The Social and Political Thought of Karl Marx*)第二五頁。
82 《青年馬克思哲學的演變》(*Zur philosophischen Entwicklung des Jungen Marx*)第三一八頁。引自馬古列著。
83 《馬克思的巴黎著作：一個分析》(*Marx's Paris Writing: an Analysis*)第三八至三九頁。
84 《馬克思傳》第八五頁。
85 《馬克思恩格斯全集》第十三卷第八頁。

# 第十七章
# 海爾維格和海涅

《德法年鑒》出版後，普魯士駐巴黎公使亞寧(Heinrich Friederich von Arnim)於三月八日向柏林政府做這報告：「海涅對於路德維希(Ludwig)王的讚美歌，是『卑陋和毀謗』，海爾維格的詩詞彈劾德意志一切君主背叛民權，是『大逆不道』！一八四三年往來的信札，有攻擊普王之處，馬克思在《黑格爾法哲學批判》中指示德意志一種激烈的革命；貝爾奈斯(F.K.L. Barnays)的批評報告攏揚(Bayern)王侵吞公款，並且毀謗巴登(Baden)大公。」❶

《德法年鑒》出版後，普魯士政府就採取對付的手段，在萊茵河一艘汽船上沒收一百部，在法國和普法爾茨邊境上的貝爾格薩本沒收二百三十部。到接到亞寧公使的報告，更進一步，於四月十八日通令各省總督，指《德法年鑒》犯有預謀叛國和侮辱國王的罪行，它的著作人和編輯人員應負全責。如遇馬克思、盧格、海涅和貝爾奈斯進入國境，就令警察逮捕。同時，柏林政府又令亞寧公使向法國基佐內閣要求封閉該雜誌和驅逐編輯人員出境。正當雙方交涉中，《德法年鑒》自動停刊。

關於停刊原因，依盧格於三月二十八日給母親信，由於第一、承印刊物的人不肯繼續出版；第二，他和馬克思意見不合，發生衝突。現在先說第一點。

當創辦《德法年鑒》時，以弗呂貝爾的「文學社」爲主體。弗氏雖爲急進主義者，對於金錢並不馬虎。只在「相當有錢的盧格以六千塔勒的投資入股『文學社』以後，弗呂貝爾才決定負責出版該雜誌」❷。盧格曾想在德募股，但是失敗了❸。因此，當德國當局對該雜誌採取那些嚴厲手段後，弗呂貝爾就決定不幹。盧格呢？梅林說他「像個小商店的老板似地斤斤計較」❹，當然不會幹這虧本的生意了。

馬克思對於金錢是馬虎的，非常淡漠的，精明的盧格於決定不續辦《德法年鑒》後，對於馬克思的原定薪金「年薪五百塔勒」❺，決定代以《年鑒》。不僅如此。梅林說：「他僅僅爲了一個他所設想的理由而大爲惱怒，認爲以他這樣一個對於出版業毫無經驗的人，如果繼續負起這雜誌出版事業，那將是拿他的財產來冒險。在同樣的情況下，馬克思的確曾要求自己拿出錢來冒險，但是很難說他曾希望盧格這樣做。也許，他曾經勸過盧格不要在初次失利之後就放下武器；但是，盧格已經由於有人建議他犧牲幾個法郎來出版魏特林的著作而暴怒如狂了，於是他從馬克思的勸告裏嗅到了圖謀他的錢袋的氣味。」❻

依盧格于同年五月十五日給費爾巴哈的信：「他（馬克思——稼）用一封正式的絕交信和我決裂了，因爲我對海爾維格的那種性格使然的無聊享樂生活做了可能是過分激烈的批評。他借口海爾維格是個天才而替海爾維格辯護，並且相信他（海氏——稼）的偉大前途。」❼如果這確是一個分裂的原因，那對的是盧格而不是馬克思。

海爾維格(Georg Herwegh 1817-1875)是斯圖加特(Stuttgart)旅館主長子，又是獨子，因此受母親的溺愛。他長得漂亮、聰慧和勤讀。十四歲時，因神秘的病停學。醫好後母親送他入路德教神學院，打算長大當牧師。十八歲，他進杜賓根(Tübingen)大學。受大學同學的影響，放棄神學改學法律，以後又由

法律轉到文學。依照法規，他應服兵役，爲著他不喜紀律，接連兩次與軍官們衝突。第二次衝突後，他決定脫離祖國，逃往瑞士。這時，他發揮他的文學才能，一八四一年在蘇黎世發表詩一卷，題名《生者的詩》(*Gedichte Eines Libendigen*)，那是受普克勒·摩斯戈(Pücker-Moskau)王子所著《死者的信》(*Briefe Eines Verstorbenen*)的影響。這卷詩吐露青年德意志需要民主之聲，他的勇氣和他的革命氣氛，使他在德國文學上佔一地位。

《生者的詩》再版十一次，約售一萬五千本，海爾維格由這卷詩集充當德國民主派的偶像。看赫爾岑的評語：

「四十年代中在德國發生了一種很大的思想的騷動。人們也許期待著浮士德那樣在書本上消耗了半生的人有一天也會像浮士德那樣想走進市場裏去，見見陽光。我們如此知道這都是枉費心機，新的浮士德又從奧埃巴黑的地窖中回到書齋去了。然而在那個時候，尤其是對於德國人，情形卻是兩樣，當時每一次革命精神的表現都得著熱烈的擁護。

海爾維格的政治詩正出現在這個時代的全盛時期中。我在那些詩裏面從未發現過多大的才能；只有他的妻子能夠拿他跟海湼相比，不過海湼的過分懷疑態度已經跟當時的風氣不合了。在一八四〇年到一八五〇年中間德國人愛好的不是歌德或伏爾泰，而是編成德國情調的『馬賽曲』和伯郎熱(Pierre-Jean de Beranger 1780-1857)的歌曲。海爾維格的詩原作『拉丁文：in crudo』的結尾喜歡用一句法文口號，用疊句『Vive la Republique!(共和國萬歲！)』，在一八四二年這樣的疊句曾使人興奮欲狂。在一八五二年這些詩就讓人忘記了。不可能再有人讀它們了。當時的民主主義的桂冠詩人海爾維格從一個宴會到另一個宴會，受著全德的款待，最後到了柏林。每個人都跑去邀請

他，到處都舉行宴會和晚會歡迎他，每個人都要見他，連國王也想跟他談話，宮庭醫生新來因就介紹他去見了國王。」❽

赫爾岑的話，是有理由的，由於海爾維格是桂冠詩人，法律不敢處分他，不僅如此，連普王弗里德里希‧威廉四世也接見他。赫爾岑又說：海爾維格「沒有那種純樸、坦白的天性，沒有一切堅強而有才能的人所不可少的那種完全的開濶的心胸，這在俄國人中又是每個有才智的人差不多都有的。他不坦白、不光明，他害怕別人、喜歡偷偷地享樂；他有一種柔弱的女人氣，他重視瑣碎的事情，重視生活的舒適，他有一種極端的Rücksichtslos（不顧一切的）利己心，這種利己心到了天眞和無耻的程度」❾。這種性格的人，具有漂亮和桂冠詩人的條件，就成爲德國少女追逐的對象。「她們都給他繡背帶、繡拖鞋，她們秘密地送給他各種紀念品，不讓他知道自己的姓名」❿。在那些勇敢的追求者中，柏林富裕銀行家、普王宮庭絲織品家具供應商、改宗的猶太人席格蒙特(Siegmund)女兒愛瑪(Emma)，自父親舉行的第一次晚會會見海氏起，就愛上了他並獲得勝利。她並不漂亮，但有他所迫切需要的一口袋金子。有了金錢，他就過享樂的生活。

當一八四二年秋天海爾維格遊歷全國在科倫停留時，受《萊茵報》選稿者和組織者的親切招待。人們都因爲馬克思對海氏的尊敬態度，因此把他作爲政治的盟友⓫。早在同年夏天，該報已發表海氏的一首題名爲〈黨〉(Die Partei)的詩，因爲它「表現了藝術家對黨的崇敬以及對具有明顯政治目標的活動的崇敬」⓬。到秋天，海氏同盧格與柏林的「自由人」決裂，馬克思的《萊茵報》於十一月二十九日第三三三期上發表短文〈海爾維格和盧格對「自由人」的態度〉，內引海氏評「自由人」的意見：「他們充滿革命的浪漫熱情，以天才自詡，自我吹噓，而損害了自由的事情和自由的黨。」依翌日馬克思

給盧格的信，那些話「使憤怒的高傲者們忍無可忍」⓭，「自由人」派就由之與《萊茵報》脫離關係。

一八四二年末，普魯士下令驅逐海爾維格，因為海氏在報上發表給普王公開信，抗議禁止他所計劃出版的雜誌。同時，各報刊連續誹謗他，馬克思卻在《萊茵報》為他辯護。一八四三年一月，在該報被封閉前夕，馬克思建議聘海氏為《瑞士德意志報》撰稿，原來計劃聘海氏主編該報（一月三十日海氏給妻愛瑪信）。一八四四年，馬克思從布魯塞爾移居巴黎，同海氏關係更加密切。為什麼呢？

當海爾維格遊歷法國和瑞士時，曾接觸當地共產主義的工人團體，並表同情他們的處境。他有這見解：近代作家曾接近還未覺醒的無產階級。一八四三年十月三十日卡爾·斯塔爾(Carl Stahr)有這報導：海爾維格在談話中告訴他：「用我們所有的自由主義、用詩和戲劇、不會有成果。人必須接近群衆，人必須喚醒正在酣睡中的他們，並用一切可能手段喚醒他們。共產主義就是這手段。」可是，海氏這觀念只是短暫的，到他觀察日內瓦衣匠和錶匠間小衝突後，他鄙視地斥為「暴動」，並堅決地表示他和他們不是一起的，因為他憎惡演陰謀詭計的人。最後，他宣稱：共產主義勝利的結果，是在「奴隸制的一切人平等」⓮。

由於馬克思的理論也不滿手工匠的共產主義，和海爾維格在四十年代享有盛名，因此海氏上述的話，不影響兩人的交誼。一八四三年夏，恩格斯在奧斯坦德(Ostend)會見海氏，也滿口讚美。翌年，《德法年鑒》登海氏的〈背叛〉(Der Verrat)，該刊另一主人盧格卻不滿海氏。

海爾維格同新婚愛瑪旅行意大利等地後，定居巴黎。她為他佈置一間書房，有柔軟的沙發，厚厚的天鵝絨帳幔，貴重的地毯，小小的銅像，使他過著未曾想過的豪華生活。

在巴黎的海爾維格，利用愛瑪的金錢和自己詩人的名聲，在外國僑民中成為著名人物。他參加法國文學界的活動，並收到名女文學家達哥特伯爵夫人(Comtesse D'Agoult)的保護。他是在德國服務的法國

軍官女，世界名作曲家弗蘭茲・李司特(Franz Liszt)的情婦。當李氏冷淡她時，海爾維格進入她的沙龍，並發生了愛。應補充一點：她曾以但尼爾・施騰(Daniel Stern)的筆名，發表許多小說和文藝的論文[16]。

當馬克思夫婦初到巴黎時，迎接者是海爾維格夫婦。依原定計劃，馬克思、海爾維格和盧格三家住在同一公寓，過著共同生活。反對這辦法的，是愛瑪。依她的兒子馬塞爾・海爾維格的記述，他的母親告訴他：三個女人的個性不同，愛瑪過於年輕，燕妮有知識熱中於功名，盧格妻過於秀氣，難於合作，尤其是輪流辦伙食，非愛瑪所高興的事。愛瑪對燕妮的評語，和燕妮一生的個性不合，或有歪曲處。於是，住在維亞諾街的只有馬克思和盧格兩對夫婦和摩勒。

自認識海爾維格起，馬克思對詩人發生了很好的關係。盧格卻不滿海氏的「放蕩淫佚」和「奢侈享樂」，並稱他為「無賴」；馬克思堅持海氏有「遠大的前途」和有天才。事實指證：對海氏估評對者是盧格，要等到一八四八年海氏冒險率烏合之衆進攻德國大敗後，馬克思才和他斷絕交誼。

承認盧格對海爾維格的觀察，「也許這裏面也有一部分眞理」的梅林，有下面袒護馬克思的話：

「馬克思對於一切眞正的詩人是懷有親熱的好感的。如果他像盧格那樣，曾同海爾維格在柏林長期共處，他是不會懷著盧格曾經體驗過的那種隱秘的滿足感，容忍詩人去晉謁國王的，而要盡自己的一切力量，阻止詩人去見國王；但是現在，當海爾維格如此嚴重地沉湎於年輕人這種胡作非為的時候，馬克思對於他的眞正錯誤或虛假錯誤或許能夠更公平從而更為溫和地加以判斷。也許盧格的根深柢固的庸人德性，不知怎的引起了馬克思發火。要知道，盧格甚至於像海涅這樣的詩人，也沒有放棄過叨叨不休的道德說教，不過他對於海涅的評價，要比以前在哈雷時正確一些：不過許多年以後，他曾經自鳴得意，說他同馬克思一起，啓示海涅作出了不朽的抒情詩篇，

比如〈一個冬天的童話〉。」⑯

以上梅林的話，也許是公正的。海爾維格的個性——虛榮和享樂，誰也無法「阻止」他晉謁普王，馬克思也不例外。盧格恰適地批評或斥責海爾維格，如引起馬克思的「發火」，那咎在馬氏，不在於有「庸人德性」的盧格⑰。對於海湼，盧格「叨叨不休的道德說教」也是對的。看海湼的經歷。

海湼於一七九七年十二月二十七日，生於萊茵省富裕猶太人之家，曾受大學教育，一八二七年遊英國，接觸勞工運動。一八三一年寄居巴黎，親識傅利葉，結交聖西門信徒。他個性慷慨，長得漂亮，深信自己的天才，性格似法國人。馬克思到巴黎後，由赫斯的介紹（或云介紹者是盧格），於一八四三年十二月會見海湼，以後成爲莫逆之交。一八四四年馬克思邀海湼參加《德法年鑒》，他在它的創刊號發表《給國王路德維希的頌歌》(Lobgesänge Auf König Ludwig)，和後來出版《新詩集》(*Neue Gedichte*)。大學生時代的馬克思，想當文學家或詩人，因此對海湼有崇拜感，他早期的詩，也受海湼的影響。不僅此也，海湼在《奧格斯堡總滙報》上的論文，深入地討論法國社會力量的分化，使它的閱者們把他視爲法國社會批評家。到馬、海兩人在巴黎結交後，馬克思深知海湼的政治弱點，可是，他原諒詩人，不用革命家的尺度去度量。這一點和共產黨政權那麼嚴格地要詩人爲政治服務的手段大不相同⑱。

馬克思們重視海湼，不是沒有理由的。恩格斯在《路德維希．費爾巴哈與德國古典哲學的終結》中如此讚美海氏：「正如在十八世紀的法國一樣，在十九世紀的德國，哲學革命充當了政治變革的前奏。但是這兩個哲學革命多麼不相像啊！法國人同整個官方學術界、同教會，往往甚至同國家進行公開的戰爭，……相反地，德國人是教授，是國家所任命的青年導師；他們的著作是官方所批准的教科書，而黑格爾體系——全部哲學發展的高峰——在某種程度上甚至擢升到普魯士王國的國家哲學的地

位。……但是不論政府或自由派都沒有覺察到的東西，至少有一個人早在一八三三年就已經看出來了：的確如此，這個人就是亨利希・海涅。」我們知道：一八三四年海涅寫〈論德國宗教和哲學的歷史〉，詳細地發揮德國古典哲學具有革命內容的思想，這看法和德國自由資產階級對它的解釋大不相同，和後日馬克思主義者的理解一樣，因此，恩格斯有上面的讚辭。我們還知道：一八三四年也就是馬克思還是中學生的時候，海涅已發現德國古典文學中的『愛好自由的精神』，表現了「在學者、詩人和文學家當中的，要比表現在廣大積極的群衆、手工業當中的少得多」。十年後，也就是海涅在巴黎和馬克思結交時，海氏又發現：「領導無產階級反對現存制度的鬥爭的是最先進的思想家和最偉大的哲學家。」正由於有了上述的觀點，他和正向左走的馬克思成爲莫逆之交。

海涅對於共產主義（在當日，它的意義和十月革命後大不相同），開始之時並沒有好感。一八四二年六月二十日，他在《奧格斯堡總滙報》發表過這意見：

「雖然今天少討論共產主義，而它卻是黑暗中英雄，正徘徊於隱秘的閣樓中和睡在貧困的草床上。這位英雄注定在近代悲劇中扮演一個偉大的角色，儘管那是短暫的，而他正等待生客進門。我們不應忽視這位角色，時時我們要報告他正準備初次登臺的秘密預演。」⑬

到七月十二日，海涅報導正到臨的毀滅性大戰，把俄、德、法、英捲入，到底獲利者是有海峽保護的英國，和領土廣大的俄國。接著是全歐和全世界的革命，那是貧窮者和富裕貴族的決鬥，那時沒有民族和宗教的區別，只有一個祖國，只有一個信仰。也許只有一羣羊和一個牧羊人，一位自由牧羊人手執鐵棒，而人類的羊群在棒下同一呆板地動作。這些話，顯然不是恭維共產主義。到翌年夏天，他有大轉變。他報導布朗基派共產主義者在巴黎有四十萬人，正等待指揮官的命令，實現絕對平等的理

想。他似以爲革命近在眼前，也想參加。就在有這個心境時，他會見馬克思。他需要馬克思冷靜分析力、和對雅考賓革命的估評。同時，馬克思也喜誦他的革命詩。因此，兩人眞是一見如故。

馬克思女兒愛琳娜，在《新時代》所發表馬克思與海涅通信集的序文中，有下面一段話：

「海涅有一個時候，每天訪問馬克思夫婦，將他的詩念給他們聽，求這對夫婦的評判。海涅和馬克思對於一首八行詩共同推敲無數次，有時是討論這一個字，有時是討論那一個字，要等到字句平整，毫無再加潤色的餘地才止。

但是，海涅對於每種批評，常是神經過敏。他常是眞正哭著臉，來到馬克思家，因爲時有何種不著名文人在報上攻擊他。馬克思也不知道要怎樣辦，他只將海涅送到他的夫人處，馬夫人的機智和和藹的態度，馬上就使這位失望的詩人心神泰然。

可是，海涅之來並非時常求助，他有時且能助人。有一樁事是馬克思家庭會特別記憶不忘的。當小燕妮出生幾個月之後，一日忽患抽筋重症，幾有將死之勢。馬克思、馬夫人及其忠誠助手海倫．德穆特(Helene Demuth 1823-1890)站在這小女孩的旁邊，非常失望，又不知所措。於是海涅來了，他看了一下即說：『這小孩子必須洗一個澡。』他親手替女孩洗澡，然後令其睡著，因此救了——像馬克思說的一樣——小燕妮的命。

海涅是能實行看護小孩的人——這情形或使人驚訝。

馬克思是很敬重海涅的。他愛這位詩人和愛其著作是一樣的。他批評海氏政治上的弱點，極其審愼。他宣稱詩人是特別的人物，大家必須讓他們走他們的路。大家不可以常人的標準甚至非常人的標準去測量詩人。」—[20]

因此，梅林有理由說：「把海涅和馬克思結合一起的，是德國哲學的精神，和法國社會主義的精神，是對基督教德意志的寄生性和裝腔作勢的條頓狂的深惡痛絕。」[21]

當海涅的作品出現德國文壇時，影響了十九世紀三十年代的許多作家，他們結成德國文學史上著名的文學團體——「青年德意志」[22]。和該團體有密切關係的恩格斯，儘管也說七月革命前，海涅已是成名者，而他自己卻讚美海涅的敵對者卡爾・路德維希・白爾尼(Karl Ludwig Börne 1786-1837)。

和「青年德意志」有密切關係，並曾在《電訊》上寫稿的恩格斯，應感謝該派，因爲它使他脫離政治和宗教傳統的束縛。當時他對該派的思想領導者白爾尼，頗爲崇拜。他譽白氏是「共和主義者」[23]，是「爭取自由和權利的勇敢戰士」[24]，是「德國自由的旗手，是德國當代唯一的偉人……是新時代的施洗者約翰」[25]。他希望把白氏和黑格爾結合起來[26]，因爲「如果沒有白爾尼的直接和間接的影響，從黑格爾學派中產生出來的自由派的形成，就會更加困難」。至於白氏自己也十分自負。他曾說過這句常被人引用的話：「歌德是押韻的奴才，黑格爾是不押韻的奴才」[27]。

恩格斯說：「由於自己著作的外表富麗堂皇、風格別致、有趣和生動，由於幾個主要口號染上奧妙的神秘主義色彩，以及批評得到恢復，文學刊物在自己影響下日益活躍，青年德意志派很快就吸引了一羣年輕作家，經過很短一段時間，他們中間每個人（文巴爾克除外）就都有了自己的衛隊。」可是，「由於勝利得來太容易，這些年輕人便驕傲自大、自命不凡。……每個人都想在文學上成爲獨一無二的神明。除了我，你就不應該有別的神」[28]。這是一種狂妄，到底，內部發生使人討厭的爭吵，被拋於歷史車輪之後。

當「青年德意志派」覇據文壇時，發生白爾尼和海涅的歧見。一八四〇年海涅出版《亨利希・海涅評路德維希・白爾尼》(*Heinrich Heine über Ludwig Börne*，按這題目是出版者定的，海涅不同意)，指出白爾尼只

喊口號而脫離現實的社會階級。原來白氏提倡「景教徒」精神，要人人超於物質生活之上，才能成為理想的共和主義者。海涅提「希臘精神」和它對抗。依希臘精神，人生來就具有一切需要的物質的概念。其實海涅早就有這觀點。他以為：最深刻的問題，「既不是關於形式，也不是關於個性，更不是關於建立共和國，又不是關於限制君主政體，而是關於人民的物質福利」[29]。我們知道：要解決物質生活的問題，只有社會革命，而白爾尼的要求，至多是政治革命[30]。

一八四四年，青年德意志派出版《白爾尼對海涅的意見》，攻擊海涅。那是根據白氏的《巴黎來信》(*Briefe aus Paris*, 1832)的片段輯成。馬克思發現這件事，斥白爾尼無聊和卑鄙。梅林說得好：「在社會生活中，再也沒有比那些心胸褊狹的激進的空談家更惡劣的假道學了。這些人披著美德這件破外衣，肆無忌憚地詆毀那些眼光敏銳而富於自由思想的人，僅僅因為他們能夠理解歷史生活的更深刻的聯繫。」[31]正因為馬克思深惡這種人，所以他站在海涅的一邊[32]。

就作品的內容而言，白爾尼無視德國的文化傳統，又對德國的藝術和哲學無所知。海涅則否。他不僅接受黑格爾的成就，而且還和法國社會主義者發生關係。我們知道，馬克思在巴黎的生活，和在科倫的生活，最大不同之點，就是在研究學問和結交朋友，較接近社會主義和社會主義運動家。海涅雖然不是主要的介紹者，由於贊同社會主義，馬克思當然不理盧格的話，而站在海涅的一邊。

## 註釋

1. 李季著《馬克思傳》上卷第一〇九頁。
2. 《馬克思傳》第七四頁。

❸《馬克思主義以前的馬克思》第一三〇頁

❹《馬克思傳》第八二頁。

❺《馬克思傳》第七四頁。

❻同上書第八三頁。

❼《盧格書信集》(*A. Ruge: Briefwechsel*)第一卷第三四五頁，引自梅林著《馬克思傳》第六八二頁。

❽赫爾岑著《家庭的悲劇》，巴金譯，一九五四年上海平明出版社版第四一至四二頁。內中伯郎熱(1780-1867)是法國以短歌著名的詩人。他的歌常爲被壓迫者講話，因此很得大衆愛護。

❾同上書第三八頁。

❿同上書第四一頁。

⓫依一八四七年七月二十七日馬克思給海爾維格信，說由巴黎到布魯塞爾的恩格斯轉述這件「可笑的事情」：「貝爾奈斯對艾韋貝克說：海爾維格曾來找過我，宣稱馬克思待他怎樣地親熱，顯然是有什麼需要他的地方。貝爾奈斯還對艾韋貝克說，他可以把這種挖苦向別人去講。這個謠言要不是在我的巴黎的朋友當中已經傳遍了的話，我是不會專爲它寫信給你的。」(《馬克思恩格斯論藝術》，一九六六年人民文學出版社版第四卷第二四頁)。儘管海氏給他滿意的回信，很難相信那是貝爾奈斯的造謠，不僅受親熱待遇者有那樣的感覺，有些人也對這件事，認爲馬克思確有「需要」海氏的存心。

⓬弗萊里格拉特(Ferdinand Freiligrath)于一八四一年十一月發表一首輓歌題名〈由西班牙來〉(Aus Spanien)，賴保皇黨將軍里昂(Don Diego Leon, 1804-41)被殺，認爲「詩人站在比黨派的望臺更高的尖塔上」，也就是詩人不受褊狹黨派爭論的拘束，享受眞正寫作的自由。海爾維格的立場，恰與之相反。

⓭《馬克思恩格斯論藝術》第四卷第四二八頁，注二〇。

⓮彼得·狄米茲(Peter Demetz)著《馬克思恩格斯與詩人們》(*Marx Engels and the Poets-Origins of Marxist Literary Criticism*)，

沙蒙斯(Jeffrey L. Sammons)譯，芝加哥大學出版社一九六七年版第八八頁。

⑮到巴黎後，馬克思夫婦以海爾維格或海湼的介紹，也進入她的沙龍。當日，她的富裕、有教養和自由主義的觀點，吸引了許多革命家、音樂家、文學家和政治家：蕭邦(Frédéric Chopin)、賈科莫·梅爾伯(Giacomo Meyerbeer 1791-1864)、聖比維(Charles Augustin Saint-Beuve)、英格里司(Jean Auguste Ingres)、海湼、莫塞(Alfred de Musset)、維格尼(Alfred de Vigny)、梯也爾、基佐、屠格湼夫、安年科夫、奥格列夫、巴枯寧和赫爾岑等。內中赫爾岑和海爾維格有特別的關係。一八四八年海氏革命冒險失敗回巴黎，受赫氏的接待，卻忘恩負義地誘姦赫妻，造成這兩個家族的仇恨。

⑯梅林著《馬克思和恩格斯是科學共產主義的創始人》第四六至四七頁。

⑰海爾維格在巴黎期中，思想上受巴枯寧的影響，加上妻愛瑪的的虛榮，發生了一八四八年春天率德國手工業者的武裝隊伍，攻擊德國的軍事冒險。當時，馬克思不贊成海氏的行動，對於德國報紙散佈他支持海氏冒險的謠言，曾在魏德邁的「威斯特伐利亞輪船」否認，並警告人民不要參加海氏的組織。到海氏軍事冒險失敗，馬克思和他的友誼也沒有了。關於這件事，恩格斯在《關於「共產主義者同盟」的歷史》中，曾說他和馬克思們堅決反對海爾維格「把革命當作兒戲的辦法。在德國國內正在醞釀風潮的時候闖進去，從外面用強力硬要它接受革命，這等於破壞德國國內的革命事業，加強各邦政府，而把赤手空拳的義勇軍士兵交給德國軍隊去擺佈——拉馬丁所保證的就是這一點。」

⑱梅林也如此說：「馬克思幾乎還是一個小孩子的時候，就曾經夢想過詩人的桂冠，因此他始終保持著對詩人的深切同情，寬容對待他們的小缺點。他認為，「詩人都是一些古怪的人物，必須容許他們自行其是，而不能用常人或者甚至非常人的尺度來衡量他們。要他們歌唱，就必須恭維他們，而不應對他們嚴加批評。」(《馬克思傳》第一〇三頁) 如果梅林的話是合理，那以馬克思之名而統治人民的共產黨政權，恰恰相反。他們採用這手段：要他們歌唱，就必須鞭打他們，而不應寬容他們。何以有這相反的手段？也許由於馬克思曾想做「桂冠詩人」，而職業革命家出身的共產黨首領們，對有文化修養的人——不僅詩人——採取蔑視、輕視和敵視的立場。

⑲引自佩恩的《馬克思傳》第一〇二頁。

⑳李季著《馬克思傳》上卷第一一五至一一六頁，參考日譯本《馬克思夫人的生涯》第七三頁。上面所說海涅救小燕妮的事，應在一八四四年九月之後，小燕妮生於同年五月一日。在拉菲特(Jacques Laffte, 1767-1848，法大銀行家、政治活動家、奧爾良分子）安葬後六個星期，燕妮帶病得快要死去的女孩子乘馬車回特利爾去，九月再同海倫、小燕妮回巴黎（燕妮作〈動盪生活簡記〉，載《回憶馬克思恩格斯》第二五〇頁）。

㉑《馬克思傳》第一〇四頁。

㉒「青年德意志」的領導人是谷兹科夫(Karl Gutzkow 1811-1873)，恩格斯譽他是「頭腦最清晰最聰明的人」，由一八三八至一八四二年，主編《電訊》(*Telegraph für Deutchland*, 1838-1848)：亨利希・勞貝(Heinrich Laube 1806-1884)，戲劇大活動家；左斯達夫・奎內(Gustav Kühne 1806-1888)；文巴爾克(Ludolf Wienbarg 1802-1872)，作家和批評家，是「最高尚的人」；蒙特(Theodor Mundt 1808-1861)，布累斯勞大學和柏林大學的文學和歷史教授，等。他們有這共同的觀點：解放婦女和猶太人，立憲制度，捍衛信仰和出版自由，消滅一切宗教壓迫和新貴族政治。恩格斯在〈給格勒伯兄弟的信〉（見《馬克思恩格斯論藝術》第四卷）中，對該派有詳細的介紹。他曾自稱「我在精神上和肉體上已經是青年德意志派了」。

㉓《馬克思恩格斯全集》第一卷第五二五頁。

㉔《馬克思恩格斯論藝術》第四卷第二七九頁，人民文學出版社一九六六年版。

㉕《馬克思恩格斯全集》第一卷第五二六頁。

㉖「如果說黑格爾是一個抽象的哲學科學家、思想家，那麼，白爾尼就是一個比誰都善於描述偉大事業的政治實踐家。恩格斯著重指出科學和生活、哲學和政治、思想和行動之間的統一和相互作用的必然性。」葉・斯捷潘諾娃著《恩格斯傳》，人民出版社，一九五五年版第一一頁。

㉗梅林著《馬克思傳》第一〇四頁。

㉘《馬克思恩格斯全集》第一卷第五二七頁。

㉙《馬克思恩格斯論藝術》第四卷第四二五頁。

㉚我們知道：青年德意志派的弱點，在於缺乏政治品格，和不能獻身於民主鬥爭（這是恩格斯的評語）。因此，他們連政治革命也只是口說而已。

㉛梅林著《馬克思傳》第一〇五頁。

㉜一八四八年二月革命後，法國公佈受路易・菲力普政府津貼者的名單，內有海涅。《奧格斯堡總滙報》因此攻擊海氏。六年後，海涅在〈回顧過去的話〉中說：馬克思特爲此事訪問他，對該報表示憤慨、勸他不必回答。又說：接受津貼的「目的是在於使我能夠更積極地幫助比我處境更苦的同胞」。一八五五年一月十七日馬克思給恩格斯信，否認有那件事。

# 第十八章
# 赫斯和法國文化

黑格爾左派的重要人物中，和馬克思有親密交誼者，是前面已說過的鮑威爾三兄弟：布魯諾、埃德加和艾格伯特(Egbert)。這三個人的思想，由《論猶太人問題》，我們知道已成爲馬克思批評的對象。到一八四四年九至十一月，馬克思還和恩格斯合寫總批判，即翌年在美茵河畔法蘭克福出版的《神聖家族或對批判的批判所做的批判——駁布魯諾·鮑威爾及其伙伴》。

黑格爾左派中另一主要人物施蒂納，和馬克思有無一面之緣，還不明白，但是他的成爲無政府主義之一名作《唯一者及其所有物》(*Der Einzigé und sein Eigenthum*)也充當馬克思和恩格斯於一八四五年合寫之《德意志意識形態》的批判對象。

黑格爾左派中最強者費爾巴哈，雖然曾受馬克思的尊敬，到了一八四四年卻不能支配馬克思的思想，前引《德意志意識形態》中就有對費氏的批判，而同年馬克思的《關于費爾巴哈的提綱》，是與費氏分手的最好理由書。

黑格爾左派中，還有一位大人物，視馬克思爲「把盧騷、伏爾泰、霍爾巴哈、萊辛、海涅和黑格爾統一」❶的赫斯。

赫斯於一八一二年生於波恩猶太商人之家。五歲，父母到科倫經營煉糖廠，因當地沒有猶太人學

校，他留波恩，祖父教他《摩西五書》。一八二五年他離波恩赴科倫，母死，他助父經商。五年後父親知道他無意幹工商業，許他昇學。一八三〇年他入波恩大學，但沒有註册。由二十年代末到三十年代初，他留下來的信（希伯來文），表示他未注意政治。一八三〇年七月他在信中，還贊成君主立憲制的原理。只受革命諸事變的壓力，他才表現自由主義的情緒。普通情況，他留意倫理和宗教，並熱心「宣傳道德的勸誡」。他曾勸一位朋友，服從良心的神聖命令，依神的指示，才能創造合於倫理的世界秩序。一八三六年他寫《人類的神聖史》（*Die Heilige Geschichte der Menschheit*）。這本書也許是三十年代他旅行法、比、瑞士時受法國社會主義思想的刺激，可是，他比四十年代其他德國急進者們——內有馬克思——受法國社會主義的影響較少些。它實是三十年代末到四十年代初，受德國唯心主義影響的德國知識青年同有的思想。它混合歷史、哲學、神學和急進的唯心主義。他指出：人類歷史所以是神聖的，由於聖靈的進步顯示。初看歷史，似乎是混亂的，各事變彼此沒有關聯，只受人的情感、自私心和爭取權力意志的推動。實際並非如此。歷史顯示有秩序和合理，顯由於神的智慧。「只有閉著眼睛、掩著耳朵的人，或者本是瞎子和聾子，才否認在他的前後有神的聖靈明白地在歷史中工作」❷。這本是萊辛、費希特和黑格爾的意見。

赫斯相信哲學是神學的合理化，歷史是兩者眞理的舉例。「宗教和歷史，有密切的關係，互相說明」。他把歷史分爲三期（三十年代時，他還未熟知聖西蒙、傅利葉的著作）：第一期，生根、形成統一體，內在的生活，即生活的根本。第二期，生長、分裂，外在的生活，是生活的頂點。第三期，長大，又統一起來和成熟，也就是生活的果實。這是辯證觀：原來的統一、分裂、高度的統一。就世界史而言，他以爲理想與眞實也經過統一、分離和最後統一（人的夢想）。這三期，他用亞丹、基督和斯賓諾莎爲代表。他如此說：在第一期，人是統一的，當時亞丹未留意到希望與眞實的矛盾，或理想與眞實的矛盾，這

是無意識與天眞的時期。但亞丹有願望與犯罪，因此不完全知道眞實性。在願望、良心和不滿的衝擊中，亞丹爲他的靈魂原來統一而不斷鬥爭。基督降生，人進入歷史的第二期，特點是理想與眞實的大分離。在政治和社會方面，統治用暴力和無法律。「聖經只關切精神方面。基督教，是宗教與政治分開。基督徒在神方面沒有社會秩序的立脚地，沒有神聖國家，和沒有神聖法律」。又當這時期，理想不能在眞實中找到表現，但那時卻創造了理想。在寺院完全孤立中，又在完全基督徒的純潔靈魂中，養成完全唯心主義的最高德行。他以爲這是必需的，因爲只在那時人不國受物質世界的壓力和引誘，才找到理想。

中世紀受基督神示的指導，到底改造外在的世界。以斯賓諾莎爲象徵的第三期，靈魂本自己完善的形象，改造世界，有了斯賓諾莎，基督和祂的第一批門徒們的願望、希望和預言的時刻到了。這是聖靈開始的時刻，神的帝國、新耶路撒冷。由於他受斯氏著作的影響，所以他的書名副題是：「人類神聖史：斯賓諾莎門徒著」。總之，到了第三期。人把神性和世俗、精神和物質統一起來，建立了一個社會，使理想成爲眞實。他指出：自基督以來，基督徒的二元論教人思想著：精神反物質、信仰或理性和理想反眞實。斯賓諾莎以泛神論(pantheism)強酸溶解那基督教二元論：到處有神、神是一切，由之所有神性和世俗，眞實和理想的區別沒有了。季洛西斯節有意義地指出：赫斯似當日許多青年的猶太知識分子，由斯賓諾莎學拉丁文，由黑格爾學德文。因此，赫斯的處女作是斯賓諾莎和黑格爾思想的聯合。

赫斯著作的後半部，談在創作中的歷史，指出啓蒙運動是近代的前奏，哲學當證人。他信理想有至高無上的力量。人一有改造社會的觀念，就有成果。他認爲：把過去各世紀之下層的窮困，歸咎於統治階級是愚昧的。過去，如人在精神上不是農奴和奴隸，那永不會受那樣的待遇。啓蒙運動和法國

革命，證明人不再願受專制主的統治。萬民拯救不能成功，由於人的舊精神不能恢復。

總之，赫斯的第一部著作，雖曾談到無產階級的窮困和資產階級的掠奪，卻注意倫理的改革。當年，他談到社會主義者批評資本主義制度的著名原理：資本集中於貨幣貴族之手，由於工業巨頭的大競爭力，行會和小商業垮臺，富者愈富，貧者愈貧，但他未由經濟方面做解說。他以爲未來的神國，人都知神的意志，是一定平等的。

有了上述的思想，他不幹商業，離開家庭，從事第三期的宣傳。他住便宜房子、粗食、欠債，最後因避警探而越界逃亡。

一八四一年九月，黑格爾左派奧爾格・榮克請赫斯在科倫爲《萊茵總滙報》募股，並邀他參加編輯部工作。這時由於他出版《歐洲三巨頭政治》(*Die Europacishe Triarchic*)成爲著名的自由主義和柏林黑格爾左派。

他是《萊茵報》的駐法記者，敢宣傳法國社會主義嗎？他當然不會引起萊茵資本家報紙的股東的不滿，更不會引起新聞檢查官的注意。他把社會主義描寫爲巴黎怪事，値得報導。他討論國家權力，由希望德國統一出發，並請讀者們細思，正直的人執政，國家應不應有權？對於德國自由主義者以英國爲模範，他指出僅僅政治改革，不能解決社會問題，如資本集中於金錢貴族之手和無產階級仍受壓迫。他曾勸普魯士檢查官：在德國，理想罕有成果，因爲德國人滿足消極的思辨，不要求行動。在法國，檢查也許有必要，在德國那是多餘的事。他還巧妙的在討論宗教與道德差別的文章中勸《萊茵報》讀者們贊成他的革命泛神論。他以爲宗教無補於社會改革。他指出：人對上帝祈禱，人陳述塵世生活的痛苦，希望上帝給他好生活。這等於他厭棄這世界而準備另一個世界。宗教對告慰弱者確有大的作用，但此時此地無補於現實。道德意識則非如此。他把神聖與世俗統一，並在社會和政治中形成統一。

當教士們假定人的知識無用和人的意志是幻想時，怎能改革社會？他反對基督教徒的神性觀，以為社會改革屬於神的職責，他希望成立斯賓諾莎的泛神論的不可見教會。晚年，當他明白這是不可能時，改而同意馬克思的觀點：宗教是人民的鴉片煙。

不僅赫斯的論點，不能為普魯士政府所允許，就是馬克思的自由主義，該政府也以為過於激烈。因此，一八四三年禁止《萊茵報》出版。馬克思和別的德國急進主義者，都前往巴黎。馬氏就自由主義轉到社會主義，赫斯本是社會主義者，就同亡命於巴黎的七萬手工匠的各秘密團體的領袖們接觸。內有兩個最重要的組織——正義同盟和被輕蔑者同盟，都曾把宣傳品偷運入德國。他參加他們的會議，手工匠知識有限，對這位「由萊茵普魯士來的黑格爾派共產主義哲學家」有很好的印象。

赫斯在亡命的德人中，宣傳德國的哲學。他批評巴黎德人行會的「片面福音主義」，和法烏托邦主義者。他說：「社會主義不僅是最高的宗教，它又是最高的科學。雖然社會主義者們該是使徒，如他們要達到他們的目的，也該是哲學家。」這兒，他所說的哲學，是辯證唯心論。他希望以德國人的體系，代替法國人的情感。他以為法國人把社會主義視為情感和同情，未注意歷史中精神的哲學，他把社會主義成為體系的和理論的科學。他因此勸法國同志們：社會主義不僅是道德的需要，而且是歷史的不可免。他要巴貝夫(Gracchus Babeuf)，聖西蒙、傅利葉的後人，轉而接受費希特和黑格爾的遺產。他宣稱：「德國理論與法國實踐的完全統一，就使完全的社會主義變為可能。」

赫斯出版第二本書《歐洲三巨頭》中，是要把法德兩國的美德聯合一起，又企圖把唯心主義者轉變為法革命者。

這部著作的根本思想是：「思辨的德人生活於理想中，而喜行動的法人在眞實中活動。」他要把法、德的民族性、適合于他的第三期。例如他把拿破崙和歌德，羅伯斯比爾和費希特、法國革命和德

國宗教改革做精神的對比。他說：「在法國，自由最後地實現於生活，當法國人流血地戰鬥到勝利時，德國的偉人，由康德和席勒到歌德和黑格爾，在他們的書房研究和慶祝類似的勝利——精神的勝利。」因此，法、德的成就是：

德國：理想、理論、哲學。

法國：眞實、實踐、政治學。

他自命爲兩國知識界的中介者。他強調：世界社會主義的最好武器，無過於把世界偉大學說闡釋者的德行和革命秘密團體的第一個近代組織家聯合起來。他的主張由發展工業統一德國出發。他對讀者們指出：如果執政者爲正直的人，那國家權力是應有的。他對英國爲理想的自由主義工業家指出：僅由政治的改革，不能解決社會問題，如資本集中於金錢貴族之手和貧富對立。

他公言：「德國哲學已完成他的使命，他引我們到達眞理。現在我們是建立由天上到地下的橋。」也就是說，他要把精神的哲學變爲行動的哲學。因此，他在《歐洲三巨頭政治》第一章，第一句說：「我們邁步進入新世界，進入絕對精神行動的世界。」大家都知道這是綜合斯賓諾莎和費爾巴哈的思想。

正因爲他受費爾巴哈的影響，所以反神學意識。他說：「國教會死亡了，因爲人不再需要它。自現今起，愛的宗教，將在積極人的工作中掀現，而不是在教訓的精神性中顯示。我們的奮鬥，是使國家神聖，使制度完善，消除窮困，和統一生活所有的矛盾與分化。作爲眞正的中介者，我們能夠誇稱我的基督教超過僵化爲死形式主義教堂的徒衆，或由教條的精神性而生的懺悔。」他又說：絕對宗教即基督教，和絕對國家即君權神授的君主制，在歷史上一起發現，不是偶然的，那些擁護其一的人們，常視另一個爲公正。人有弱點，使權威創立不同的神，要人服從。到明白神是自己創立，就起而反對

祂，如一七八九年的革命。

他有「眞正社會主義」的觀點。一八四四年他寫兩文討論經濟問題。他還沒有亞當・斯密和法經濟學家的知識，由他的精神萬能論，否認物與物間的客觀關係可決定或限制人的活動。他以爲相信經濟規律，是由於人的精神落後性。在競爭社會中爲私人利得而鬥爭，以及認那鬥爭爲正當的經濟理論，都是人怕負責和阻礙社會改革的新證明。經濟學家和神學家共同創造「沒有精神的肉體世界，和沒有肉體的精神世界」。抗議敎徒的私人上帝和資產階級的私人財產是一起的。基督敎徒阻礙社會神聖化，他們支持這世界觀：要迫人自願地接受在工業社會中一切人反對一切人的戰爭之殘酷的自我主義，那兒，每個人必須出賣自己，出租自己，使自己飢餓。在自由企業下，人的精神內容空虛，變爲一件商品。又在自由企業社會中，人變爲小偷、暗殺者、奴隸、騙子、高利貸者、工人和叫化子。

赫斯認爲未來社會，個人意志服從團體的意志。他提出眞正社會主義的最重要理論：「人的本質……是他的社會本質，也就是各個人爲同一目的，爲完全同一利益而合作。」人的天性，不是自私主義者，而是社會主義者，他不要與人衝突，而要與人合作。那過去人爲什麼不依自己的「本質」而活動呢？赫氏以爲人只在自由行動時才顯示他的本質，過去人不自由地活動，由於他自信要服從各種外來的力量，如國家、宗教，現在是經濟規律。用過去人的行爲去判斷人性是錯的。他強調：在資本主義生產方式下，人的生產力和他的社會福利不會再增進了。他承認：資本主義是歷史必經的階段，但無產階級窮困累增，以全力在國外找市場，卻讓數百萬人在國內飢餓。因此，自由企業是束縛人向自由的發展。他不相信歷史後一階段，必須是社會主義之原因，由於工業社會的社會關係、阻礙生產方式的發展，而由於這些關係是憎惡人的道德報酬。這個大矛盾，驅人進入共產主義社會。

他的未來社會是：生產與消費、工作與快樂，不會分開。每人以全力工作，得適當報酬，並在愉

快中工作。完善的社會一定到來，那時革命是不必要的。當不受暴力統治時，開始轉變，財產不受剝奪，神與國家不用命令廢除，因爲大多數人的道德意識早反對過了。在短期間內辦國營工廠，救濟失業，解除窮困。如有人說：人的墮落，不會有這樣的社會，他以爲不能用今日之人判斷未來社會的人，因爲人的道德演變已經完成了。

他最後說：

「如果所有的人，依人的原則而教養，如果每人的特殊能力都發展，最後，如果每人都給與發揮他的能力的工具，那人類社會就依她的自然規律而組織，那時社會將是活的團體，其中所有部分都完全形成，並與全體組織起來，實行他們的功能，不需暴力，而由於內在的實在的力量。」

總而言之，赫斯和其他烏托邦社會主義者一樣，把教育和自我發展作爲最有效的革命戰略，把道德的說服，作爲最成功的策略。到了一八四五年，他的急進唯心主義達於頂點。他是生活嚴肅和聖人一樣的革命家，富正義感，反對一切不公道，忠於原則，以忠恕待人。在長期窮困中，未曾稍減革命的熱情。爲代替舊社會贖罪，娶妓女爲妻，並終生愛她。由於德國環境和他參加了歐洲革命，他的思想常有改變。爲什麼他初期相信格律恩所稱的「眞正社會主義」？

這和當時德國的環境有關。對於德國，尤其是普魯士，由上而下維新的歷史條件，筆者已說得很多。在那一歷史條件下，上層的統治者是以君主爲首的地主貴族和出身貴族的官僚；下層是被統治的農民、農業工人、手工匠和還未發展的工業中僱傭的少數無產者。除了無產者，他們構成小資產階級。他們雖然反對地主和大資本家，卻效忠普魯士王。普王和貴族結成一條戰線，並不支持資產階級。這階級爲著自己力量不夠強大，和迫切的任務是國家的獨立和民族的統一，在政治上採取這立場：對於

貴族，引誘他們投資工業，使土地和資本的利益一致；對於普魯士政府，運用金錢的力量，使它的財政倚賴他們；對於普王，以「社會進步」、「人道主義」等名義哀求賜與帶有自由主義的憲政。儘管他們的要求，不能馬上達到目的，而關稅同盟和保護政策，普魯士和各邦政府，都以全力施行。

處上述政治情況下，三十年代德國知識分子的團體，如「青年德意志派」、「青年黑格爾派」所提出的政治要求，都是贊助資產階級。可是到四十年代初，情勢一變。他們之中有些人目擊普王弗里德里希・威廉四世的反動統治❸和受法國社會主義運動的影響，轉而反對資產階級的文化和政治。十分有趣的事在此：他們未見到「無產階級」❹，卻以該階級之名批評資本主義並宣傳「無產階級是人類」(Das proletariat ist die Menscheit)。

赫斯就是那樣的知識分子之一。被稱爲「共產主義爸爸」的他，不僅在德國未見過「無產階級」，就在法國，他也如此說：「當我到巴黎時，我並未注意到該地德國職工所組織的共產主義團體。」❺沒有見過「無產階級」和未注意「共產主義團體」的人，卻自稱爲共產主義者。這是當日德國知識分子之一現象。赫斯受法國社會主義的影響，很早就從事「共產主義」的活動❻，跟他一起，不，應該說被他說服而從事那活動的恩格斯，對當時活動的情況，有下面的詳細報導。

一八四五年二月二十二日，恩格斯由巴門(Barmen)寄給在布魯塞爾的馬克思的信中，如此說：

「易北菲爾(Elberfeld)這裏有奇蹟出現。我們昨天在本城第一等旅館最大的餐廳開第三次共產主義者會議。第一次有四十人參加，第二次有一百三十人參加，第三次至少有兩百人參加。整個易北菲爾和巴門，上自金錢貴族，下至小商人，都有人出席，只有無產階級除外。赫斯演說，穆勒(Wolfgang Müller von Königswinter 1794-1827)和卜特曼(Hermann Püttmand)的詩、雪萊(Percy Bysshe She

lley, 1792-1822)的詩都朗誦過，《德國公民手冊》(*Deutsches Bürgerbuch*)中關於現存共產主義移殖地的論文也同樣宣讀過。接著就是討論，直到一點鐘。此舉獲得巨大的效果。人們不談別的，總是談共產主義，每天都有信仰者加入。烏帕塔爾(Wuppertaler)的共產主義是一種現實，並且差不多已經成爲一種勢力了。這裏是何等適宜的土壤，你簡直想像不到。最愚蠢、最懶惰、最庸俗的人們，對於世界上任何事情都不感興趣，現在開始蠭擁到共產主義中來了。」[7]

這封信，只是恩格斯充當宣傳家的證明書，而不是「共產主義」活動的事實。出席者是「只有無產階級除外」的金錢貴族、小商人們；恩格斯還說：「在巴門，警察局長是個共產主義者」[8]。由他們在會中「朗讀」詩人的作品，推知那是以知識分子和有產者佔多數的會議。更確切說，這種集會，不是今日「馬列主義者」所說的共產主義活動。就爲這一理由，列寧有理由這樣說：

「當時共產主義是大家，特別是資產階級表示其反對情緒的一種方式。……當時共產主義底主要宣傳者，是同我國民粹派、『社會革命黨人』、『人民社會主義者』等等相彷彿的人物，換句話說，就是善心好意的資產者，多少有點憤恨政府的人。」

還要補充一點：當時恩格斯對「共產主義」還沒有不久之後草擬《共產主義原理》的明確[9]。

就「社會主義」而言，當時德國知識分子，不僅由赫斯的宣傳知道它，還由施泰因(Lorenz Stein 1815-1870)的著作《現代法國的社會主義和共產主義》(*Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs*)知道社會主義運動由於資本主義的危機。施氏是德國黑格爾的保守派，旅行法國，收集關於社會運動的資料，於一八四二年出版該書。這位後日名法學家，是普魯士政府的密探。他的著作雖然反社會主義，

而對於法國的革命運動，卻有深入的驚駭讀者的分析。他報導工業社會產生窮困，引起階級鬥爭。他以法蘭西爲例，警告德國人：「留意啊！這也是你們的未來。」他十分正確地，以爲無產階級運動，始於巴貝夫，和巴氏是原始社會主義與近代社會主義的分界線。他又指出：巴貝夫的特點，是不描述理想社會的情況，只注重奪取和保有政權的手段。在巴黎，巴貝夫直接地向勞動階級呼籲，佈置宣傳網，在軍警中建立秘密組織。他告訴大衆：富人永不會自動交出政權，必須用暴力奪取它。儘管巴貝夫指揮暴動的代價是上斷頭臺，而他的事業卻流傳於巴黎無產者中。難道恩格斯和赫斯在巴門的宣傳，是繼承巴貝夫的事業嗎？當然不是的。否則，每次集會不會有那麼多的人，和有「金錢貴族」參加。他倆所宣傳的「共產主義」，帶有濃厚的人道主義。不僅此也。儘管恩格斯已目擊工業革命英國的眞相，當日卻沒有似巴貝夫的行動。由他和赫斯一起，他極可能是一位「眞正社會主義者」。也就是：他們要爲全民實現地上的天國，而不是爲某一階級而鬥爭，這觀點，到四十年代末成爲馬克思批評的對象⑩。

所謂「眞正社會主義」，是受費爾巴哈影響的一羣文學家、哲學家、政論家的政治傾向，既沒有體系的思想，每人都有自己的觀點，當然也沒有組織。他們中間的佼佼者是赫斯、格律恩、呂寧(Otto Lüning 1818-1868)、克利蓋(Hermann Kriege 1820-1850)、海恩岑(Karl Heinzen 1809-1880)和卜特曼(Hermann Püttmann 1811-1894)，後來還有馬克思的好友魏德邁(Joseph Weydemeyer 1818-1866)。他們的文章發表於《社會明鏡•維護無產階級利益和闡明當前社會關係的刊物》(*Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der Gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart*，一八四五年夏到一八四六年夏出版的月刊)，《萊茵年鑑》(*Rheinische Jahrbücher*，一八四五年和一八四六年出版的兩卷版)，《德國公民手冊》(出版期同上)，《威斯特伐里亞汽船》(*Das Westphälische Dampfboot*，一八四五至一八四八年月刊)，《特利爾日報》(*Triersche Zeitung*)等。他們的存在時間並不長，一八四八年革命的狂風吹散了它。他們一羣的代表者，是赫斯，被人尊爲「共產

主義的拉比(Rabbi)」。

赫斯的思想，曾經過一些演變。賀克(Sidney Hook, 1902- )如此說：「赫斯接續地充當斯賓諾莎、黑格爾派、費爾巴哈派、馬克思派，自然科學一元論者，和他們的綜合者。」⓫現在只說他的四十年代初觀點，因爲那是「眞正社會主義者」所共有的。

赫斯由人道主義出發，認爲社會組織的基本原則，是消除人與人、階級與階級的對立。他先由斯賓諾莎和黑格爾的哲學出發，深信社會秩序的正當原則，應來自知識；良好生活是根據洞察萬物的統一和必需的生活；美德來自我們地位的知識，適用於全體，即斯賓諾莎和黑格爾所說的上帝。可是，人的生活常和人的意識相矛盾，按照斯賓諾莎和黑格爾的觀點，社會上每件事都是美善的，沒有惡的存在，事實卻非如此。於是，他企圖另建一種道德哲學，修正斯賓諾莎，並由黑格爾轉到費希特，因爲費氏的哲學注重行動。他在《萊茵報》的文章和《行動哲學》(*Philosophie der Tat*)的論文中，發揮他的思想。他要把費希特的行動說和斯賓諾莎的實體說摻合起來。在《行動哲學》中，他如此說：

> 「沒有別的，頭等重要的就是行動。……現今是精神哲學變爲行動哲學的時候了。不只思想，而是整個人類活動，都必須提高到一切對立消失的水平。……就這一點說來，費希特早超過最近的哲學家了。」⓬

所謂費希特的行動說和斯賓諾莎的實體說的摻合，依赫斯的見解表現於宗教和道德的矛盾。他指出：宗教觀主要地是接受宇宙——它叫做神、自然、理性或精神都是一樣的——的秩序，人是其中的一部分；至於宗教之神秘的和有目的的手段，只能用信仰和智慧做模糊的了解。道德和宗教不同。他斷言什麼應當幹和什麼不應當幹，又不僅承認舊秩序，還提出新秩序。宗教的根源是人的情感，道德

的泉源是生活的實際必須。只要人爲完滿的理想而奮鬥，就不會有完全無宗教的人；又只要人生活於社會中，他就不能完全無道德。無宗教只對別人的宗教而言，無道德是指和我們不同的行爲。宗教的本質是崇拜，道德的本質是良心。

宗教和道德的矛盾之能消除，赫斯認爲兩者要有分工。宗教只限於私人的事，不關政治和國家。政治屬於倫理，目的是人類的一般利益。宗教的任務是教育、啓導和提高人的心靈。它支援弱者和安慰痛苦者，而公共生活即國家，卻要求強壯的、勇敢的和獨立的人。

在分析宗教和道德的性質之後，赫斯發現這難題：如果宗教不能作爲社會和平的基礎，倫理能夠代替它嗎？他由費希特的行動原則，承認人有殘暴性；但在社會領域，個別表現不同個性，彼此的關係構成社會秩序。社會道德建立於各個人或集團的習俗或契約之上。如果某人或某集團擁有力量違反那契約，社會道德就被破壞了。總而言之，建立於權威或啓示之上的社會道德，和道德活動的獨立性不兩立。因爲社會道德必需建立於客觀秩序之上，不能是自然秩序。客觀秩序和人有關係。由之，赫斯的思想轉到費爾巴哈。這兒所謂人，不是孤立的個別人、不是抽象的人類，而是一個活生生的統一體，也就是由共同本源發生的各部分，並賴天然關係的情感而團結一起。可是，人的生活是連帶的，因此產生新制度，由這一點，赫斯和費爾巴哈分手，可以說比費氏進步。他知道：過去和現在之一切社會的政治的矛盾，都根生於私有制，尤其是金錢扮演了極重要的角色。正似宗教歪曲了人的知力生活，那金錢歪曲了人的實際生活。就金錢在私有制的作用一點而言，給馬克思以很大的影響。他做這結論：

「費爾巴哈說：神的本質是人的先驗本質，眞正的神性說，就是人性說。神學是人類學。這

是正確的，但不是全部的正確。應補充說，人性是社會的，爲著共同的目的和利益，使所有個別人合作的活動。人的眞正理論，眞正的人道主義，就是人類社會的理論。換句話說，人類學是社會主義。」⑬

這結論的邏輯是：爲人的自由和爲社會安全而鬥爭，不能用無產階級的名義，應用人類的名義。馬克思不同意這結論。

前面說過，赫斯和恩格斯宣傳「共產主義」。當時，他倆所說的「共產主義」和「社會主義」究竟有什麼不同？在一八四五年的著作中，找不出答案。有一點可以肯定的，那就是赫斯所說的「共產主義」，只是費爾巴哈的理想的愛的變種。他認爲：社會的發展，由於兩個情感的鬥爭，那就是利己主義(Egoism)和愛。利己主義或自私性是社會壓迫和剝削的根源，殘暴、詐欺、搶刼、封建制度、工錢奴隸制，窮困、賣淫，都由於人的自私。社會制度既有利於自私者，而國家的法律又代表有組織之自私的統治集團。資本主義實就是利己主義的自由競爭制度。在私人利益作爲支配因素並代替集體的理想情況下，文化(宗教、藝術、教育)也被歪曲了。可是，社會歷史指示人們：一個利己主義集團，被另一利己主義集團所代替，常有進步的作用。因爲所有獲得政權的集團總說忠於愛和人道的、自由和平等的原則。如英、法歷史上資產階級所代表的，他們愈宣稱利他主義，就愈堅執利己主義，這爲著要動員廣大群衆，只有提出合於眞正人性的口號。能夠實現他們的諾言嗎？不能。除非廢除私有制和把他們的專橫權交給人類。他說：「共產主義就是應用社會生活之愛的法規(Lebensgesetz)。」僅如費爾巴哈所說：宣傳共產主義是不夠的，只宣傳恨也不能實現共產主義。必需組織愛並行動。

由這一倫理的、人道主義的共產主義出發，赫斯對施泰因在前引著作所說：「無產階級」隨資本

主義而生，而「窮人」和「不幸者」卻在任何社會中找到，有這批評：「這是錯誤的。這種錯誤由於利己主義者的狹隘心，眞正人不會有這見解。的確，反動派和施泰因努力地傳播這錯誤：社會主義只在無產階級中發展，和無產階級只有滿足胃臟需要的問題。」⑭赫斯認爲社會主義不是麵包的問題，而是人的尊嚴的問題。

受赫斯影響的馬克思⑮，後來嚴厲地批評赫斯和「眞正社會主義」。當他發表那批判時，赫斯思想已經改變了。至遲在一八四七年他寫《無產階級革命的後果》(*Die Folgen des Revolution des Proletariat*)，已放棄過去的觀點，對資本主義的現象：資本的集中和向中，窮困累增，生產過剩爲週期性危機的原因，資本主義崩壞的不可免，經濟危機發達階級意識等等，和馬克思的觀點一致。就由於這一致，他和馬克思一起反對布魯諾・鮑威爾、盧格、施蒂納和費爾巴哈，並參加第一國際。馬克思在這論文發表後，出版《共產黨宣言》批評赫斯是不公平的⑯。

赫斯的金錢支配私有制思想，深入馬克思的思想中，因此，他在《論猶太人問題》和後來的《經濟學哲學手稿》及《資本論》都重複論述它。至於他的〈黑格爾哲學批判導言〉中的「無產階級」是他到巴黎所目擊的，當然也和赫斯的社會主義觀有關，儘管他是不滿人道主義的社會主義。

七月革命後的巴黎，有思想的自由，馬克思在這個資產階級的首都，讀到許多思想家的著作。對於馬克思在這階段的讀書情況，盧格在一八四四年五月十五日的信如此告訴費爾巴哈：

「馬克思讀書很多。他用功得厲害。他具有一種批評的才能，這種才能有時成爲過於傲慢的辯證論，可是，他沒有完成什麼東西。他到處破壞，並且總是從新投身於無邊的書海中。就他好學的癖性講，他完全是屬於德意志人的世界中，就他的革命的思想方法論而言，他卻見屏於這種

世界之外。……他用功而至於生病，並且一連三、四夜不上床睡覺。……馬克思將著議會史，他已經把材料搜集好了，並且找著很有結果的觀察點。」

當盧格寫這封信時，已和馬克思決裂。雖然信中沒有讚揚之意，卻報告一個事實，即馬克思投身書海中，和吸收新知。他在國內已注意法國大革命，《德法年鑒》兩文中也提到那革命。他所讀的法國大革命史書籍如下：

一八四三年十二月間，他讀路易．勃朗(Jean-Joseph-Lowis Blanc 1811-1882)的《法國革命》(*Révolution Française*)，共五卷，一八四一至一八四四年在巴黎出版。

一八四四年一至三月間，他熱心地研究法國大革命史，讀了這些人的著作：

盧維(Jean Baptiste Louvet de Couvrai 1760-1797，法文學家、國民議會議員、吉倫特黨員)，著《回憶錄》(*Quelques notices pour L'Historire et le récit de mes perils*)，一七九五年巴黎版。

羅蘭夫人(Marie Jeanne Roland 1754-1793)著《訴諸後世的公正者》(*Appel À L'impartiale Posterité par la Citoyenne Roland*)第一至四篇，一七九四年巴黎版

蒙特格拉德(Guillaume Honoré Roques Montgaillard 1772-1825)，法歷史家，著《由路易十六世治世末期到一八二五年的法國史》(*Histoire de France depuis la Fin du règne de Louis XVI Jusqu À L'anneé 1825*)，一八二八年巴黎版。

德姆蘭(Camille Demoulins 1760-1794)著《法國和勃拉班的革命》。

已公刊的議會議事紀錄。

巴貝夫(Gracchus Babeuf 1760-1797)、勒瓦索(René Levasseur 1747-1834)的回憶錄。

依盧格的話，馬克思對上列各書研讀的成果，是打算寫國民議會史，但是他並沒有寫。爲什麼呢？梅林有這解釋：「馬克思對一七八九年革命的歷史本質鑽研得越深，他就越容易放棄對黑格爾哲學的批判，不再把它當作『爲自己弄清』當代意向和鬥爭問題的手段。尤其是，他不能只限於研究國民議會史，因爲，國民議會雖然也是政治能力、政治勢力和政治理性的最大表現，但在對付社會無政府狀態方面卻是無能爲力的。」⑰就由這個原因，馬克思必然進一步研究波旁王朝復辟時期興起的「第三等級」的歷史文獻。

恩格斯在《費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中，告訴人們，這時期大歷史家們的一個任務，是解說當時政治鬥爭的意義。他說：

> 「從採用大工業以來，就是說，至少從一八一五年簽訂歐洲和約以來，在英國，誰都知道，土地貴族(landed aristocracy)和資產階級(Middle Class)這兩個階級爭奪統治的要求，是英國全部政治鬥爭的中心。在法國，隨著波旁王室的返國，同樣的事實也被人們意識到了；復辟時期的歷史家，從梯葉里(Augustin Thierry, 1795-1856)到基佐(François-Pierre-Guillaumx Guizot, 1787-1874)，米涅和梯也爾，總是指出這一事實是理解中世紀以來法國歷史的鑰匙。」⑱

以上歷史家們寫作的目的，是把「第三等級」的歷史追溯到十一世紀，以便把中世紀以來法國的歷史描述爲一連串的階級衝突史。儘管他們不能分別「階級」和「等級」，卻對讀者們指示：法國大革命和以後的大事變，都與階級鬥爭有關。馬克思由這指示，對黑格爾把精神作爲歷史動力的歷史觀，完全動搖了。等到他吸收法蘭西的唯物主義哲學和李加圖的經濟學說，他對階級鬥爭說有進一步的理解⑲。

又在這期間，馬克思研究「第三等級」攻擊統治階級的思想武器——唯物主義哲學。我們知道，費爾巴哈「火流」洗禮後，他已捨棄黑格爾的唯心主義，可是，費爾巴哈的思想，除了赫斯所指出的缺乏「社會性」的人外，又有這缺點即到達「純粹唯物主義」（物質不是精神的產物，而精神卻是物質的最高產物）後，就不前進。法國的唯物主義呢？馬克思在《神聖家族》中如此說：「法國唯物主義有兩個派別：一派起源於笛卡兒、一派起源於洛克。後一派**主要是法國**有教養的分子，它直接導向**社會主義**。前一派是**機械**唯物主義、完成爲眞正的法國**自然科學**的財產。」⑳馬克思注意洛克的一派。由《神聖家族》中大段引用愛爾維修和霍爾巴哈的著作㉑，說明馬克思對兩人的著作都花過研究的時間。

梅林有這估評：這兩個哲學家「把唯物主義學說應用到社會生活方面，把一切人的智力的天然均等、理性的進步與工業的進步一致，人的天性的善良和教育的功能，當做自己的學說的基礎。馬克思把他們的學說稱做『眞正的人道主義』。他也這樣稱呼費爾巴哈的哲學，不同的只是：愛爾維修和霍爾巴哈的唯物主義已經成了『共產主義的社會基礎』。」㉒應該指出一點：第二國際理論家如考茨基，由之堅持馬克思主義是「人道主義」而與列寧們站在對立的地位。

讀過施泰因和赫斯著作的馬克思，已知法國的社會主義運動，到了巴黎，確如梅林所說：「呈現在他眼前的，是一幅豐富得幾乎令人目眩的思想和人物的圖景。」因爲社會主義的著作太多了。右翼的《辯論日報》(*Journals des Débats politiques et littéraires*)，繼受官方的豐厚津貼，也發表歐仁・蘇(Eugène Sue 1804-1857)的社會主義庸俗小說——《巴黎的秘密》(*Mystères de Paris*, 1842-43)；「另一極的代表人物是像勒魯這樣一些已經是來自無產階級的天才思想家。兩極之間有聖西蒙派的的殘餘，和以孔西得朗爲首的、擁有自己的機關報《和平民主日報》(*Démocratie Pacifique*)的活躍的傅利葉派，其次是基督教社會主義者，例如天主教神父拉梅耐或過去的燒炭黨人畢舍(Philippe-Joseph-Benjamin Buchez 1796-1825，法國政治活動家和

歷史學家，主張在國家支持下創辦生產合作社，後來參加溫和的資產階級共和黨——稼）。，小資產階級社會主義者——西斯蒙第(Jean Charles Sismonde)、畢萊(Eugène Buret 1810-1842)、辟哥爾(Constantin Pecqueur 1801-1887)、維達爾(François Vidal 1814-1872)，以及文藝界中的一些同樣重要的代表人物——在他們的許多卓越的作品中，例如在伯郎熱(Pierre-Jean de Béranger 1780-1857)的詩歌和喬治·桑的小說中，都閃耀著各種色彩的社會主義思想。」㉓

所有烏托邦社會主義的缺點，在於希望有產階級的善心，企圖以和平手段改革社會。在施泰因的著作中，已指出法國急進派反對這種學說，由一八三〇年十一月和一八三四年爆發的里昂紡織工人暴動被鎮壓，也證明這學說不合事實。我們知道，自一八三九年五月十二日由布朗基(Blanque)派的「四季社」所領導的暴動失敗後，法國工人多集合於卡貝所舉的工人共產主義旗幟下，可是卡貝卻主張政治民主是一個必經的階段。馬克思在研究各種各式的社會主義後，接近《什麼是財產？》作者蒲魯東。不僅此也，他還和蒲氏有親密的往來。

就在一八四二年，德國裁縫匠、自稱爲「無祖國的人」(Vaterlandsloser Geselle)魏特林(Wilhelm Weitling 1808-71)發表〈和平與自由的保證〉(Garantien der Harmonie und der Freiheit)㉔批評私有制，號召無產者組織新社會。他本人早在一八三六年已組織「公正同盟」，一八四一年他由巴黎赴瑞士活動，一八四三年被捕，判驅逐出境。他先到漢堡，後前往倫敦。馬克思和魏特林的公正同盟在巴黎的領導人、法國民主主義者和社會主義者，以及法國工人神密組織的領袖們都發生聯繫；還經常出席德法兩國工人和手工業者的集會，這是一八四三年十一月至一八四五年一月間的事。對於他的活動，一八四四年盧格寫信給德國的一位朋友如此說：「馬克思正埋頭於此間的德國共產主義——當然，這只是指同它的代表人物的直接交往而言，因爲，要說他認爲這個可憐的運動具有政治意義，那是不可想像的。工匠們以

及這裏的少數幾個被這個運動俘虜過去的人所能給德國造成的那種小小的傷害，是德國甚至無須醫治就能經受得住的。」㉕除了輕視實際的運動，這封信證明馬克思和「德國共產主義……的代表人物的直接交往」。

在巴黎期間的馬克思，由法國文化中，知道了：法國大革命史家和復辟期歷史家們的分析觀點，烏托邦社會主義者的思想，機械唯物主義，和無產階級的活動。這些思想和行動，都與在德國所研究的黑格爾和費爾巴哈不同。怎樣吸收它們呢，在初期，發生了思想的混亂，恰如前引盧格給費爾巴哈的信所說：馬克思「沒有完成什麼東西，他到處破壞，並且總是從新投身於無邊的書海中。」這一努力，使他經恩格斯的啓蒙，接近英國文化。

## 註釋

❶見本書第十一章。

❷一八三七年斯圖加特版第一九七頁，引自魏司(John Weiss)著《莫澤斯·赫斯——烏托邦社會主義者》(*Moses Hess, Utopian Socialist*)第一三頁。下面引文，出自此書和盧卡奇著《策略和倫理》(*Tactics and Ethics*)中的《莫澤斯·赫斯和唯心主義辯證法問題》(Moses Hess and the Problem of Idealist Dialectic)。

❸關於反動統治概況，見恩格斯作〈普魯士國王弗里德里希·威廉四世〉(《馬克思恩格斯全集》第一卷第五三五至五四三頁)。

❹恩格斯在〈大陸上社會改革運動的進展〉也說：「德國工廠工業很不發達，因此大部分工人都是手工業者。」(同上書第五八六頁)。

❺引自賀克著《由黑格爾到馬克思》第一九二頁。

❻恩格斯在〈大陸上社會改革運動的進展〉中說：一八四二年，「第一批擁護共產主義的人就曾滿意地指出，共和主義者正在紛紛加入他們的行列。現在除了現已被封的《萊茵報》編輯之一、實際上是該黨第一個成爲共產主義者的赫斯博士而外，已經又有很多人加入他們的行列，這些人就是盧格……馬克思……海爾維格。」（同上書第五九一頁）。恩格斯的話是誇大的，因爲這些人，在當時，除了赫斯，其他都沒有「共產主義」的觀點。

❼李季譯《馬克思恩格斯通信集》第一卷第一八頁。內《德國公民手册》是卜特曼發行的眞正社會主義者月刊。

❽列寧著《論馬克思恩格斯通信集——恩格斯是共產主義底創造人之一》，同上書第五頁。

❾恩格斯在〈大陸上社會改革運動的進展〉中說，英法德三國共產主義學說產生情況各不相同：英國人通過實踐達到這個學說，法國人是通過政治達到的，德國人則通過哲學而成爲共產主義者。可是，他接著說：「社會主義在這三個國家產生的情況，既是這樣……」說明他的「共產主義」和「社會主義」是相同的。至於他所說三個國家中的共產主義者，有烏托邦社會主義者，有反對社會主義的盧格。

❿就恩格斯而言，到了一八四六年十月間，和格律恩們的「眞正社會主義者」分手。他肯定他們「是反對無產階級的、小資產階級的、落後手工藝人的」。他在和他們的爭論中，指出「共產主義」的「最簡單的定義」。他如此說：「我闡明共產主義者的意圖是：一、貫徹與資產者相對立的無產者的利益；二、由消滅私有財產而代以共有財產來實現這一點；三、除用暴力的民主革命外，不承認有其他方法可以達到這些目的。」（《馬克思恩格斯通信集》第一卷第五七至五八頁）。十分有趣的事在此：儘管以後馬克思和恩格斯都自稱爲「共產主義者」，而他倆所指導的黨，卻稱爲「德國社會民主黨」或某國社會黨，未曾嚴格地把「社會主義」與「共產主義」分開，要等到列寧出版《國家與革命》和成立「俄羅斯共產黨」，那「共產主義」和「社會主義」才有明白的區別。

⓫《由黑格爾到馬克思》第一八九頁。

⓬引自賀克著《由黑格爾到馬克思》第一九四頁。

⑬同上書第一九六頁。就人的社會性而言，馬克思是同意的。

⑭同上書第一九九頁。

⑮赫斯的「眞正社會主義」影響恩格斯，一般人都是肯定的，至於馬克思，依季洛西斯節（赫斯的傳記家）等人的話，在某期間也曾是那集團中人（見賀克著《由黑格爾到馬克思》第一八七頁）。

⑯一八四五年的馬克思《德意志意識形態》。〈霍爾施坦的格奧爾格、庫爾曼博士或眞正社會主義的預言〉是赫斯寫的。又在翌年七月二十八日給馬克思的信中，赫斯說埋頭研究經濟學，這研究使他充當「馬克思主義者」。梅林除了不同意馬克思和恩格斯曾參加「眞正社會主義」派之外，對於馬克思的批評赫斯們的話，未認爲完全正確，尤其是他指他們是德國各邦專制政府及其一班隨從嚇唬資產階級的稻草人，也以爲「是大大誇張了的，而對所涉及的這幾個人來說，是完全不公平的。」他又說：「眞正社會主義」的代表者，「也沒有一個人投到政府方面去」（《馬克思傳》第一四七至一五〇頁）。梁贊諾夫在《共產黨宣言》的附註中，說「《宣言》對眞正社會主義者的嚴厲批評，是馬克思自己哲學發表的自我批判」（英文版第二一三頁）。

⑰《馬克思傳》第九七頁。

⑱《馬克思恩格斯全集》第二十一卷第三四三至三四四頁。

梯葉里(Augustin Thierry 1795-1856)，聖西蒙主義者，支持七月革命，著《關於法蘭西史的考察》(*Considérations sur l'hist. Fr.* 1840)、《第三等級史》(*Essai sur l'hist. du Tiers état* 1850)。他對英國歷史也有研究，曾寫《諾曼人征服英國史》、《英國會與查理一世鬥爭史》。

基佐(François-Pierre-Guillaumz Guizot 1787-1874)，法國歷史家、政治家、雄辯家。一八四〇至一八四七年任外務大臣，一八四七至一八四八年二月任首相。他是路易．菲力普(Louis Philippe)之精神上老師。這位極右派的政治家，是梯也爾的政敵。他的主要著作有《法蘭西文明史》(*Histoire de la civilisation en France*, 1828-30)、《英國革命史》(*Discours sur l' historis de la Révolution D'Angleterre* 1828-1830)等。

米涅(François-Auguste-Marie Mignet 1796-1884)，法國復辟時期自由資產階級歷史家，梯也爾的朋友。他解釋階級鬥爭在資產階級專制政權中的作用。他的名作是《法國革命史》(*Histoire de la Revolution Française*, 1824)。

梯也爾(Louise-Adolphe Thiers 1797-1877)，法國歷史家，一八七一至一八七三年法國總統，巴黎公社的鎮壓者。他的主要著作有《法國革命史》(*Histoire de la Rêvolution*, 1823-27)，《執政時代和帝國時代史》(*Histoire du Consucate et de l'empire*, 1845-62)。

⑲ 一八五二年三月五日馬克思給魏德邁的信，有這段重要的話：「至於講到我，無論是發現現代社會中有階級存在或發現各階級間的鬥爭，都不是我的功勞。在我以前很久，資產階級的歷史學家就已敘述過階級鬥爭的歷史發展，資產階級的經濟學家也已對各個階級作過經濟上的分析。我的貢獻就是證明了下列幾點：一、**階級的存在**僅僅同**生產發展的一定歷史階段**相聯繫；二、階級鬥爭必然要導致**無資產階級專政**；三、這個專政不過是達到**消滅一切階級**進入**無階級社會**的過渡。」(《馬克思恩格斯書信選集》，一九六二年人民出版社版第六三頁)。

⑳ 《馬克思恩格斯全集》第二卷第一六〇頁。

㉑ 愛爾維修(Caude Adrian Helvétius 1715-1771)，無神論哲學家，主要著有《精神論》(*De l'Esprit*, 1822)和《論人及其智力》(*De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 1773)。

霍爾巴哈(Paul Henry Holbach 1723-1789)的主要著作是《社會體系、或道德和政治的自然原則》(*Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique*, 1822)、《自然體系、或物質世界和精神世界的規律》(*Système de la Nature, ou des Lois du Monde Physique et du Monde Morale*, 1770)

㉒ 《馬克思傳》第九八至九九頁。

㉓ 同上書第九九頁。畢舍在波旁王朝復辟時期，參加反對貴族、教權反動派，組織法國燒炭黨。伯郎熱在七月王朝時代寫了許多關於貧民和無產者歌謠，攻擊資產階級，馬克思後來在民主聯合會致法蘭西共和國臨時政府委員會賀詞中，稱他為「不朽

的伯郎熱」。受聖西蒙和勒魯影響的喬治・桑寫《康素羅》(*Consuelo*, 1842)、《安東納先生的罪惡》(*Le Péché de M. Antoine*, 1847)兩部小說。

㉔一八四四年七月三十一日馬克思曾如此讚魏特林：魏氏「的天才著作，不管這些著作在論述的技巧方面如何不如蒲魯東，但在理論方面有很多地方卻勝過他。資產階級及其哲學家和科學家哪裏有一部論述資產階級解放（**政治解放**）的著作能和魏特林的《和諧與自由的保證》一書媲美呢？」（《馬克思恩格斯全集》第一卷第四八三頁）

㉕梅林著《馬克思傳》第一〇二頁。

# 第十九章
# 恩格斯和英國文化

「馬克思主義」，實是「馬克思恩格斯主義」。恩格斯，不僅是「馬克思主義」的共同創造者，還是它的啓發者❶。

恩格斯(Friedrich Engels 1820-1895)是萊茵省巴門紡織廠主長子，在畢業考試前一年就離開愛北斐特中學❷，從事商業。他的興趣是文學、藝術、音樂和哲學。在工廠和窮人環境中長大的他，喜歡和好友開懷暢飲，言語詼諧，文筆如流水行雲。早在一八三九年他就投稿《德意志電訊》(*Telegraph Für Deutschland*)。他同情「青年德意志派」，罵海涅是「骯髒傢伙」。雖然他的家庭是保守的和屬於正統派信徒，他卻跟施特勞斯走，不信神。他曾說這樣的話：「施特勞斯已經爲我解釋了黑格爾，我以爲這是合情合理的。此外，他(黑格爾)的歷史哲學簡直好像正說在我的心坎上。」❸

由一八四一年十月到翌年十月，他當志願兵在柏林的近衛炮兵營服軍役。這兵營在庫弗爾格拉班，距黑格爾曾經生活和老死其中的房子不遠。他參加黑格爾左派，和「自由人」們常歡聚痛飲。一八四二年四月，他出版《謝林和啓示》，批評「反動派對自由哲學的最新圖謀」。盧格以爲那是巴枯寧寫的，曾有這讚語：「這個可愛的青年，把柏林所有的老蠢材都拋在後面了。」❹

一八四二年九月他退役。兩個月後奉父命赴英國曼徹斯特(Manchester)，在父親和友人合資的「歐門─恩格斯」公司當職員❺。路經科倫，他曾訪問《萊茵報》編輯部，受馬克思的冷待，因爲被疑爲

「自由人」的同道﹔但約他由英爲報館寄稿。他約於十一月三十日抵英倫。

在倫敦他住了二十一個月，面對產業革命的英國，見到勞動階級運動，和用「憲章主義」(Chartism)做政治鬥爭。他由自己的工商業生活，透徹地觀察和分析工業英國的情況。一八八五年十月他寫〈關於共產主義者同盟的歷史〉，曾有這回憶：

「我在曼徹斯特時異常清晰地觀察到迄今爲止在歷史著作中根本不起作用或在只起極小作用的經濟事實，至少在現代世界中是一個決定性的歷史力量；這些經濟事實形成了現代階級對立所由產生的基礎。這些階級對立，在它們因大工業而得到充分發展的國家裏，特別是在英國，又是政黨形成的基礎，黨派鬥爭的基礎，因而也是全部政治歷史的基礎。馬克思不僅得出同樣的看法，並且在《德法年鑑》(一八四四年)裏已經把這些看法概括成如下的意思：決不是國家制約和決定市民社會，而是市民社會制約和決定國家，因而該從經濟關係及其發展中來解釋政治及其歷史，而不是相反。」❻

這裏，我們同意的，只是恩格斯發現在他所目擊的「市民社會」即資本主義社會中「經濟事實」是「一個決定性的歷史力量」﹔我們不同意他對馬克思的讚語。因爲這時馬克思還不了解「市民社會」的構成。這理解，要以政治經濟學爲前提。

由恩格斯後來(一八四四年冬至翌年)所寫〈英國工人階級狀況〉，證明他對英國資本主義的深入觀察。他曾把這觀察寫成論文，先發表於《德法年鑑》。現在說被馬克思譽爲「天才的大綱」❼的〈政治經濟學批判大綱〉❽。

他在論文開頭就指出：「政治經濟學的產生是商業擴展的自然結果，隨著它的出現，就有一套成

熟的官許的欺詐辦法，一門完整的發財致富的科學來代替那簡陋的非科學的生意經。」但是，「政治經濟學沒有想到提出私有制的合理性的問題。所以新的政治經濟學只有一半是進步的」，它還要「求助於詭辯和僞善，以便掩蓋它自己所陷入的矛盾」。就是「政治經濟學的路德——亞當・斯密」的「自由貿易學說，也同樣是僞善、矛盾和不道德的」。他的論文之一任務，是用黑格爾的辯證法揭示那些矛盾。

他又指出：「自由主義政治經濟學的唯一肯定的進步就是探討了私有制的各種規律。」因此，「我們在批判政治經濟學時就要研究它的基本範疇，揭露自由貿易制度所產生的矛盾，並從這個矛盾的兩方面做出結論。」

政治經濟學最重要的範疇是價值。對這個問題，恩格斯的了解還不深刻。他說：價值分爲實際價值或抽象價值，和交換價值。英國人麥克庫洛赫（John Ramsay MacCulloch 1789-1864）和李加圖的生產費用說，屬於前者；法國人薩伊（Jean Baptiste Say 1767-1832）的效用說，屬於後者。至於商業價值，就是價格。他指出，如抽去「競爭」，那麼「抽象價值以及抽象價值是由生產費用來決定的說法，都只不過是一些抽象的不實際的東西」。同理，薩伊的效用說，也是抽象的，因爲「物品的效用是一種純主觀的、根本不能絕對確定的東西，至少它在人們還在對立中徬徨的時候是不能確定的」。更不必說，「競爭是唯一能比較客觀地、似乎能決定物品效用大小的辦法，然而正是競爭被擱在一邊了」。那麼，價值是什麼呢？他說：「價值是生產費用對效用的關係。價值首先是用來解決某種物品是否應該生產的問題，即這種物品的效用是否能抵償生產費用的問題。」只在這問題解決後，才談得上運用價值來進行交換問題。他做這結論：「不消滅私有制，就不可能消滅物品本身所固有的實際效用和這種效用的決定之間的對立，以及效用的決定和交換者的自由之間的對立。」他還說：私有制消滅後，沒有交換，「價值這個概念實際上就會愈來愈只用於解決生產的問題，而這也是它眞正的活動範圍。」

恩格斯的這個價值論，後日對馬克思有影響的：第一、「抽象價值」這個名詞的意義。它是指價值的內容，即含有「抽象勞動」，馬克思價值內容，就叫做「抽象勞動」。第二、沒有交換時的「價值」，不是價值論的價值。

他由生產費用的構成：土地的地租，資本的利潤和勞動的報酬，指出：爲著資本是「積累起來的勞動」，所以只有兩個生產要素：自然和人。後者包括肉體活動和精神活動。他分析地主、資本家和工人之間的矛盾，和科學發明的作用。他嚴厲地斥責馬爾薩斯(Thomas Robert Malthus, 1776-1834)的人口論，和說明商業危機的後果。這些後來都被馬克思所發揮。

在《德法年鑒》的第二篇論文是〈英國狀況——評托馬斯・卡萊爾的《過去和現在》〉❾。卡萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)是英國的名歷史家，這本著作，恰如恩格斯所說：「書中經常可以碰到的奇美的段落中最精彩的幾段」。他對由產業革命而產生窮困的描寫，是極其動人的。

恩格斯先指出：英國貴族和資產階級的精神的枯竭。不僅英國文學的貧乏，和法國文學的豐富形成鮮明的對比，就是一般思想，有教養的英國人是宗教偏見的最可鄙奴隸。他說：施特勞斯的《耶穌傳》，沒有一個體面的作家敢譯它，也沒有一個有名望的出版商敢出版它。到後來一位社會主義宣傳家譯出來，以每冊一辨士售價在工人中銷售。他由之說：有教養的英國人，不及賤民和窮人。他預言——還未被歷史證明的預言：將來拯救英國的，是賤民和窮人！

他指出：英國的輝格黨掌握工業、發財致富；托利黨因工業破壞它的威權，就恨工業，承擔維護工廠工人反對工廠的責任。托馬斯・卡萊爾較靠近托利黨，所寫的《過去和現在》分四篇：「前言」，「古代的僧侶」，「現代的工人」，「星占」。它的第一章「邁達斯王」，描述英國的富饒，遍地裝備有各種勞動工具的工廠，有一千五百萬工人在勞動，卻傳來不祥的命令，即不准他們動自己雙手創造的果

實，說：「這是妖術變來的果實！」因此，一八四二年英格蘭和威爾士共有一四三萬窮人，其中二十二萬收容於窮人的巴士底獄——習藝所；蘇格蘭沒有濟貧法，窮人達二三〇萬人。一八四一年，那些窮人中的父母，有的爲向慈善機關騙取每個孩子三英鎊八先令的埋葬費，毒死親生的三個兒子。至於富人的生活：「吃的是珍饈美味，喝的是醇醪名酒」。英國「一再取得成就的工業到現在還沒有取得任何成就；生活在無限財富中間的人民卻死於飢餓；住在黃金屋裏和圍在穀倉中間的人民，沒有一個人生活得到保障和滿足。邁達斯王一心想要弄到黃金，從而褻瀆了奧林帕斯。他弄到了黃金；他摸到什麼，什麼就變成黃金，……衆神滿足了他的願望，給他添了一對長耳朵。」

卡萊爾在第二章寫道：「另一個關於斯芬克斯的古代神話有多麼逼眞，大自然是斯芬克斯，是女神，然而卻是還沒有完全得到解放，半個身子還是獸形，還沒有靈魂的女神；一方面，她是秩序和智慧，但同時又是黑暗、凶暴和宿命。」她的謎題，將會被猜中。

卡萊爾接著寫一八四二年八月曼徹斯特飢餓工人的暴動。他指出：由於不知道應跟誰鬥爭，卻失敗了。工人的災難是社會的災難，而這種災難是不能像廢除王權或特權那樣消滅的。

卡萊爾在「現代的工人」中指出：我們忘了上帝，但沒有代替他的東西。「上帝的律條成了『最大幸福的原則』和議會詭計」，換句話說：「人喪失了自己的靈魂，現在才發覺它不存在，這是眞正的病根，整個社會壞疽的毒根。」「不管是絞死國王、法國革命、改革法案、曼徹斯特起義，都不是靈丹妙藥」。舊宗教福音被拋棄，代以瑪門福音。基督教天堂值得懷疑，它的地獄毫無意義，都被拋棄，但卻有新地獄代替它。目前英國新地獄，是人們擔心自己「鑽不到前面，鑽不到錢」。工廠主由之責工人「崇拜瑪門」！另外還有更壞的享樂主義福音，人只求吃、喝、醜惡的物質享受。對於生產過剩、滯銷、生產物沒有合理的分配，都無可奈何。工人對貴族們說，「透過你們的鮮嫩而豐潤的面孔，透過你們這些

通過穀物法的多數，透過調配節制、保護關稅、賄選和轟動的凱旋，透過這一切，敏銳的眼睛將會看到一幅非筆墨所能形容的可怕的墮落景象。」不僅此也。英國民族的存在取決於棉織品每一埃勒(Ell，等於一又四分之一碼)的價格能不能比其他所有國家便宜一個銅板的問題。卡萊爾嘆道：「這種瑪門福音，和它的失業、供求、競爭和貿易自由的地獄，以及『laissez faire，別的都去見鬼』這個座右銘一起，慢慢開始成爲世界上曾經宣揚過的福音中間最可憐的福音。」他又說：「咳，我們在這幾百年的遊歷當中竟到了什麼地方：在這些地方，人們好像復活的僵屍一樣，踱來踱去，兩眼黯然無光，凝視不動，沒有靈魂，像海狸一樣，只有本能的勞動能力和消化食物的胃！」

在生活窮困，工作累得要死，無依無靠，無生氣的、漫無邊際的不公道世界裏，出現了「民主主義」。可是，民主主義究竟是什麼一回事？卡萊爾說：「誰都沒有壓迫你，你是自由的獨立自主的選民。……你以爲，人的自由就表現在選舉的時候投上一票，並且說：你們看，國民清談館的演說家現在也有兩萬分之一是我的了……這種想法是世界上最可笑的。況且以你們相互孤立、除了現款和賬本就毫無共同點爲代價的自由，對千百萬勞動者來說，歸根到底就是餓死的自由，對成千上萬遊手好閑的懶牛來說就是墮落的自由。弟兄們，立憲政府成立了好幾百年，但什麼是自由，什麼是奴隸，我們還是莫名其妙。民主主義還是沿著自己的道路一往直前地前進，千百萬勞動者由於渴望滿足生活需要和本能地熱情地需要領導，一定會拋開冒牌的領導，在一剎那間，會相信沒有領導者也成，但只是一剎那間而已。」他接著說英國議會「一直是賄選產生的」，而且說謊。

怎麼辦？卡萊爾認爲：「只要人們還在堅持無神論，還未重新得到自己的『靈魂』，那麼一切都是無益的、無結果的。」他主張「未來的宗教」，是神聖的勞動。可是大陸上的「勞動組織化」的勞動，讓「不學無術的輕浮人來做這件事」，應當禁止。他要求眞正的領導和眞正的政府，也就是建立他的《英

雄與英雄崇拜》中所說的「英雄」政權。

恩格斯對卡萊爾的觀點做這批評。卡氏「一方面是托利黨的浪漫派的殘餘和從歌德那裏剽竊來的人道主義觀點，另一方面是懷疑論、經驗論的英國，根據這些因素就足以看出卡萊爾的整個世界觀」。卡氏所以有二元論，由了他「了解德國文學，但他不了解德國文學的必然補充——德國哲學，因此他的全部觀點都是直接的、直觀的，其中謝林的成分重要於黑格爾的成分」。

正爲著卡萊爾不了解德國哲學，所以他的宗教觀沒有費爾巴哈、布·鮑威爾的深刻，並不了解宗教的根源，和神就是人。至於他的英雄觀，把人分爲「山羊和綿羊、統治者和被統治者、貴族和平民、老爺和百姓」，由於不了解眞正的人，具有無限性的人。還有卡萊爾的民主主義，除了「對現代民主主義的目的和任務談得不明確而外，幾乎沒有什麼可指摘的」。

卡萊爾對「競爭」、「供求」、「崇拜瑪門」的不滿意，不承認土地私有制的完全合理，可是不提出「否定私有制」。又「在他的全部狂想中，對社會主義者卻隻字未提」。

這篇論文中所引卡萊爾對英國資本主義發展之不合理的和殘酷的事實，似乎影響了馬克思。因此有後來《資本論》的〈勞動日〉各章，引英國白皮書的資料，說明工人階級的痛苦。

梅林對比《德法年鑒》上，馬克思和恩格斯兩人的論文，有這論斷：「一個浸浴著法國革命的光輝，另一個浸浴著英國工業的光輝——這兩者都是開創現代資產階級社會歷史的偉大歷史變革。儘管色彩不同，他們的思想在本質上卻是一樣的。馬克思從人權推演出資產階級社會的無政府本質，而恩格斯則用上面的話來解釋競爭這個『經濟學家的主要範疇，他的最寵愛的女兒』：我們應該怎樣理解這個只有週期性的革命才能給它開闢道路的規律呢？這是一個以當事人的盲目活動爲基礎的自然規律。」⑩

恩格斯寫那兩篇論文時，只二十二歲。一八四四年八月末，他離英返德國，二十八日左右路過巴黎，與馬克思會見⓫。這是兩人終身友誼的開始，又是共同事業的開始⓬。九月六日左右，恩格斯回巴門市，除了寫〈英國工人階級狀況〉，還跟赫斯做宣傳社會主義的活動。他倆與巴門、愛北斐特、科倫、杜塞爾多夫、波恩等城市的社會主義者聯繫，並召開如他所說宣傳共產主義的會議。可以如此說，後日馬克思研究政治經濟學和參加社會主義運動，都是由恩格斯引起的。

還要說的，就是恩格斯不僅介紹英國的情況給德國人，也介紹大陸的社會主義運動，給英國的《新道德世界》(*The New Moral World: and Gazette of the Rational Society*)。為著他通英法德三國思想界的情況，他於一八四四年二月寫《英國狀況·十八世紀》，於同年八月三十一日到九月十一日發表於《前進報》。

他有這樣的觀點：英國發生社會革命，即產業革命，法國發生政治革命，和德國發生哲學革命，是十八世紀的大事。在一八四四年，不必說德國人，就是一般歐洲有識之士，也少有似恩格斯那樣的人，了解這三種革命。今日我們知道，「馬克思主義」是這三個革命之一產物。

他說：「十八世紀是人類從基督教把它投入的那種分裂渙散的狀態中重新聚合起來的世紀，這是人類在走上自我認識和自我解放道路之前所走的一步，可是正因為它是這樣的一步，所以它仍然是片面的，它還不能擺脫矛盾。」它的成就，是知識變成科學，各門科學都接近於完成，「即一方面和哲學，另一方面和實踐結合了起來」。自然科學中，有天文學、光學、數學、物理學、化學、地理學、地質學和自然歷史；社會科學中，有世界史、政治學、政治經濟學、和哲學引自對立的兩極（「客觀和主觀對立、自然和精神對立，唯物主義和唯靈論對立，抽象普遍、實體和抽象單一對立」）。由於實體和主體、自然和精神、必然性和自由的對立發展到頂點，所以發生普遍的革命。這個革命，在不同民族中一部分一部分地實現：「德國人是信仰基督教唯靈論的民族，他們經歷的是哲學革命；法國是信仰古代唯物主義的民族，因

而是政治的民族，他們必須經過政治的道路來完成革命；英國人的民族性是德國因素和法國因素的混合體，這兩種因素包含著對立的兩個方面，當然也就比這兩個因素中的任何一個都更廣泛、更全面，因此，具有這種民族性的英國人就捲入了一場更廣泛的即社會革命中去。」

德、法、英是現代史上三個佔主導地位的國家。英吉利民族的特點就是未解決的矛盾，完全相反東西的合一。他們是最虔信宗教，同時又是最不信宗教，因此內心不安。感覺無法解決的矛盾，驅使他們行動，成爲英國人殖民、航海、工業建設和一切大規模實踐活動的原動力。同時，無法解決矛盾，貫串著全部英國哲學，並把它推向經驗論和懷疑論。

恩格斯以爲：儘管英國和大陸聯繫不很密切，可是仍趕上運動的發展，有時還走在運動的前面。「十七世紀英國革命完全是一七八九年法國革命的預備。在『長期國會』裏，很容易識別出相當於法國制憲會議、立法會議和國民公會的三個階段。從君主立憲制到民主制、軍事專政、復辟以至中庸革命這個轉變過程，在英國革命裏面也鮮明地反映了出來。克倫威爾兼羅伯斯比爾和拿破崙於一身，長老會派相當於吉倫特派，獨立派相當於山嶽派，平等派相當於阿貝爾派和巴貝夫派。兩次革命在政治上的結果都相當可憐；而所有這許多相同之點……同時也說明：宗教的革命和非宗教的革命，只要它們是政治的，那麼最終仍然會歸結爲一種。當然，英國人只是暫時趕上了大陸，大陸又慢慢地追上了他們，英國的革命以中庸和兩個全國性政黨的建立而告終，可是法國的革命卻還沒有結束，並且在沒有達到德國哲學革命和英國社會革命將達到的結果以前，它是不可能結束的。」

恩格斯以爲：英國「隨著宗教改革，當時所有的農奴都變成了Vilains, bordars, Cottars，從而變成了人身自由的勞動者階級，而十八世紀則更發展了這一變革的後果」。近代無產階級的特性之一是人身自由，這是恩格斯先於馬克思指出的，但他還不明白英國鄉村的農奴實況。他由封建奴隸制的消滅，

使「現金交易成爲人們之間唯一的紐帶」，做這結論：「最後，爲了完成這種異化，金錢——財產的異化了的空洞的抽象——就成了世界的統治者。人已經不再是人的奴隸，而變成了物的奴隸；人們的關係被歪曲；現代生意經世界的奴隸制……比封建時代的農奴制更加違反人性和無所不包。」這些話，似乎是後日馬克思之「商品拜物教性」的種子。

恩格斯指出英國農村地主階級的演變：當時有三個土地占有者階級：一個是貴族大地主，把土地分塊出租，在倫敦靠地租享樂或外遊。另一個是非貴族大地主或鄉紳，在鄉村自己出租土地，他們已完全消失了。他們的後代，自稱爲「英國無封號貴族」，有教養，過貴族生活方式，與粗魯的祖先不同。第三個是自耕農，由於土地被大地主侵佔和吞沒而消失了。還有小租佃者，除種地還織布，也不存在了。他們變成僱農和織工，並大批流入城市。

城市情況和農村相同。只有倫敦是一個較大商業中心，其他如利物浦等還無足輕重。主要的工業部門——紡織，大部分在農村或市郊，金屬製品和陶器製品的生產，還在手工業階段。小商人、小店主和手工業者構成了全部城市的人口，過著淳樸的生活。礦山很少開採，煤僅供家用。總之，當時英國的狀況和今天法國、特別是德國大部分地區還仍然保持著的那種狀況一樣，「處在還沒有社會，還沒有生活、沒有意識、沒有活動的社會幼年期。這種狀況，事實上是封建主義和中世紀所特有的沒有思想活動的狀況的繼續」。八十年前英國人就和這種狀況進行鬥爭，克服這種狀況，也有四十年了，怎樣克服？恩格斯詳述自一七六三年起生產工具的發明和應用，也就是說明英國的產業革命的經過。

產業革命的後果之一，「是利益被提升爲人的統治者」。由於私有制，本屬全人類的利益，爲少數富有的資本家所佔。「人與人之間的一切關係（個人的或國家的），都被歸結爲商業關係，或者換句話說，財產、物成了世界的統治者」。亞當・斯密建立財政學，認爲財產是國家的本質，發財是國家的目的。

威廉・葛德文(William Godwin 1756-1836)論證了共和政體，並且和耶・邊沁(Jeremy Bentham 1748-1832)同時提出「公共福利是最高的原則」，而後者則強調私人利益是公共利益的基礎。這些思想家的思想，表示「財產統治者」進攻國家，或摧毀它，或控制它。

民主主義政黨和產業革命同時出現。民主主義者都是有哲學教養的人們，在實踐上發現只有工人階級才傾聽他們的主張，因此在工人中組織政黨。它等到七月革命，才和舊政黨並駕齊驅，並且不斷在前進。「十八世紀在英國所引起的最重要的結果就是：由於產業革命而形成了社會階級。……另一方面，資產階級上升到了眞正貴族的地位。……整個發展的結果是：英國人現在分成了三派，即土地貴族、金錢貴族和工人民主派。這是英國僅有的三派，是這裏唯一起作用的動力」。

這篇論文，帶有歷史唯物主義的種子，影響馬克思，使他跳出哲學的範圍，由英國情況和文化，了解資本主義的前途，當然那在他遊歷英國之後。

## 註釋

❶恩格斯非常謙虛，總把一切榮譽歸於馬克思。在《費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中，他曾如此告訴世人：「請允許我在這裏作一點個人的說明。近來人們不止一次地提到我參加了制定這一理論（按指《馬克思主義》——稼）工作，因此，我在這裏不得不說幾句話，把這個問題澄清。我不能否認，我和馬克思共同工作四十年，在這以前和這個期間，我在一定程度上獨立地參加了這一理論的創立，特別是對這一理論的闡發。但是，絕大部分基本指導思想（特別是在經濟和歷史領域內），尤其是對這些指導思想的最後的明確的表述，都是屬於馬克思的。我所提供的，至多除幾個專門的領域外，馬克思沒有我也能很容易地做到。至於馬克思所做到的，我卻做不到。馬克思比我們一切人都站得高些，看得遠些，觀察得多些和快些。馬克

思是天才，我們至多是能手。沒有馬克思，我們的理論還不會是現在這個樣子。所以，這個理論用他的名字是公正的。」（《馬克思恩格斯全集》第一卷第三三五至三三六頁）。

❷恩格斯的中學畢業證書有下面的考語。

一、語文

(1)拉丁文　能毫無困難地理解所學過的作品，無論是散文或韻文，如李維和西塞羅、維吉尼和賀拉斯的著作，因而能毫不費力地理解較長作品的整個內容，清晰地掌握其思路，能把交給他的作品熟練地譯成德語。但在文法和修辭方面，還有許多待改善的地方。

(2)希臘文　充分掌握了詞法和句法規則方面的知識，尤其能熟練自如地翻譯較易的希臘散文，如荷馬和尤里披蒂的作品，而且能聰敏地掌握柏拉圖的對話中的思想內容，並加以譯述。

(3)德語　作文，特別是後一年，顯出各方面都獲得了可喜的進步，具有獨創的好思想，而且大都組織得當，表述豐富，恰到好處，用詞顯然比較準確。

(4)法語　翻譯法語古典著作很熟練，有豐富的語法知識。

二、在歷史和地理方面知識豐富，而且理解得很透徹。

三、在數學方面，總的說來，知識是令人滿意的，理解力很強，並且善於清楚明確地表示自己的思想。

四、物理學方面，知識程度與數理相似。

五、哲學引論方面，能興趣盎然並卓有成效地傾聽實驗心理學的課程。（當時心理學包括在哲學中講授。一八三七年九月二十五日證書的節譯。）

上面的考語，使我們明白：當時普魯士的中學教育辦得好，一個學生要學四種文字，和爲恩格斯的後日學問打好了基礎。

❸梅林著《馬克思傳》第一一九頁。

❹同上書第一二一頁。

❺依丹參警探報告：恩格斯家庭會議決定排脫德國開明的環境，他必須前往曼徹斯特工廠當職員，否則斷絕接濟。

❻《馬克思恩格斯全集》第二十一卷第二四七頁。

❼馬克思在《政治經濟學批判》一書序言中說：「自從弗里德里希·恩格斯批判經濟學範疇的天才的大綱（在《德法年鑒》上）發表以後，我同他不斷通信交換意見，他從另一條道路……得出同我一樣結果。」（《馬克思恩格斯全集》第十三卷第九頁）

❽同上書第一卷第五九六至六二五頁，下面引文均出自該書。這論文說明：恩格斯已從唯心主義轉向唯物主義，從民主主義轉向共產主義——應說轉向赫斯的共產主義。

❾下面引文，見同前揭書第六二六至六五五頁。

❿《馬克思傳》第一二六頁。

⓫馬克思夫人燕妮，在她的《動盪的生活簡記》中，對她當年回特利爾後馬克思在巴黎的生活，有這段重要的回憶說：「當我不在家時，弗里德里希·恩格斯來訪問過卡爾。整個秋天和冬天卡爾寫《批判的批判之批判》一書，該書在法蘭克福出版。」這部書，就是《神聖的家族》，是馬、恩兩人合著的，但恩氏寫得少。一八四五年一月二十日，恩格斯函告馬克思：「你將《批判的批判》擴充到二十印張，……你把我的名字一起寫在書上，未免顯得奇怪，因爲我所寫的不到一個半印張。」（《馬克思恩格斯通信集》第一卷第一四頁）。

⓬在這次巴黎會見前，馬克思和恩格斯是沒有什麼友誼的。我們知道早當布魯諾·鮑威爾被解職時，恩格斯在蘇黎世附近的諾伊閔斯特，用筆名發表〈基督教英雄叙事詩〉，諷刺了戰勝「惡魔之首」而使之「大爲驚恐」的「信仰的凱旋」。這首詩曾寫自己和馬克思，那時他和馬克思還未會見。詩如下：

那走在最左面，穿著胡椒色的褲子，
懷著胡椒般辛辣的心的，
長腿的人是誰？是奧斯渥特——山嶽黨人！
不論何時何地，他都堅決而凶狠。

他只擅長一種樂器——彈奏斷頭臺這種琴，
他只愛唱一首抒情調，
其中不斷重複著一句疊韻：
「擺好你們的隊伍，拿起武器，公民們！」
……
誰跟隨在他（指布魯諾・鮑威爾）身後，風暴似地疾行？
是面色黝黑的特利爾之子，他有一顆暴烈的心。
他不是在走，不是在跑，而是在風馳電掣地飛奔。
鷹隼般的眸子、大膽無畏地閃爍，
堅攢拳頭的雙手，憤怒地向上伸，
好像要把蒼穹扯下埃塵。
不知疲倦的力士一味猛衝，
好一似惡魔纏了身。（梅林著《馬克思傳》第一二二頁）。

但是，佩恩說：這首詩作者是埃德加・布魯諾（《馬克思傳》第八一頁），不是恩格斯。也許懷著欽佩的心情，在《萊茵報》訪問馬氏的恩格斯，想不到被視爲「自由人」團體中人而遭冷遇。如果兩人的交誼因此不能建立，那窮困而死的馬克思，很難有「馬克思主義」，不必說恩格斯引導他進入政治經濟學和英國文化的領域了。

# 第二十章

# 經濟學哲學手稿(一)

到巴黎後馬克思的私人生活，留下記錄太少。我們知道的，是一八四四年五月一日，他生長女燕妮。嬰孩健康不佳，母親帶她回特利爾。當這期間，留下馬夫人給丈夫的兩封信。她的一封信，寫於六月間，表示這情感「喜悅和恐懼」。她所喜悅的，是有逗人愛的小燕妮，她所恐懼的，是丈夫未來的生活和事業。她曾如此告訴馬克思：「親愛的心肝，對於我們的未來，我懷著這麼大的不安感。請停止我的恐懼吧！」說完這句話，她轉爲喜悅地表示奮鬥而不怕任何困難。她在八月的一封信中，報告小燕妮的康健，皮膚白，似一隻老鼠，並描寫廟會熱鬧香客多的情況。九月，她帶小燕妮赴巴黎。母親爲著需人照顧她的家事，特派愛稱爲琳蘅(Lenchen)的海倫•德穆特(Helene Demuth 1823-1890)隨她前往。德穆特農家女，自幼就伺候燕妮。由馬克思死後發現的文件，她曾同馬克思生了私生子❶。

在巴黎的馬克思，勤奮地讀書。受恩格斯給《德法年鑒》的〈大綱〉的影響，馬克思開始研究政治經濟學。到一八四五年八月下旬止，他曾讀下面關於經濟學的著作：

亞當•斯密(Adam Smith 1723-1790)著《原富》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)。

大衛•李加圖(David Ricardo 1772-1823)著《政治經濟學賦稅之原理》(*The Prcinciples of Political Economy and Taxation*)。

薩伊(Jean Baptiste Say 1767-1832)著《政治經濟學》(*Treaté D'économic politique*)。

西斯蒙第(Jean Charles Sismonde de Simondi 1773-1842)著《論商業的富》(*De le richesse commercialle, etc*)，布魯塞爾一八三七年版。

畢哥爾(Constantin Pecqueur 1801-1887)，法作家，社會主義者，著《社會經濟和政治的新理論》(*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique,ou Etude sur l'organisation des Sociétés* 1842)。

歐仁·畢萊(Antoine Eugène Burit 1810-1842)，法經濟學家，作家，他的著作《論英法勞動階級之貧困》(*De la misère des classes laborieuses ew Angleterre et en France,* 1841)，比恩格斯的論英國勞動階級情況早，但他主張社會改良。

詹姆斯·穆勒(James Mill 1773-1836)，英經濟學家，著《政治經濟學綱要》(*Elements of Political Economy,* 1821)。

斯卡爾培克(Frederik Skalbek 1792-1866)，波蘭經濟學家，著《社會財富的理論》(*Théoric de Richesses sociales,* 1829)。

舒爾采(Wilhelm Schulze 1797-1860)，德經濟學家，急進民主主義者，後任蘇黎世講師，著《生產的運動》(*Die Bewegung der Prodecktion,eine geschichtlich-statistischo Abhoudlung,* 1843)。馬克思在《資本論》中多處引此書。

麥克庫洛赫(John Ramsay MacCulloch， 1789-1864)英經濟學家，著《政治經濟學原理》(*The Principles of Political Economy*)。

還有其他英國經濟學家著作的法譯本。馬克思研讀它們，部分做摘要。這些勞作的成果，是他的《一八四四年經濟學──哲學手稿》。它就是一八四五年一月二十日恩格斯給馬克思的信中所說：「你的國民經濟學著作。」❷原來標題：《政治和國民經濟學批判》，遲到一九三二年公刊❸，故題為《經濟

學——哲學手稿》(*Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte-Zur Kritik der Nationalökonomiz,mit einem Schlüskapitel über die Hegelsche Philosophie*，後簡稱《手稿》)。

由之，我們知道：《手稿》是由國民經濟學（英國人叫「政治經濟學」）和哲學構成。就前者而言，馬克思依恩格斯的〈大綱〉，先分析：勞動的工資、資本的利潤、競爭和地租；而後提出極重要的問題「異化了的勞動」，和發揮赫斯的意見：貨幣在市民社會中的作用。至於哲學部分，那是研究黑格爾的《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*)，可惜沒有全稿，或者他本來沒有寫完。關於寫作方法，和《黑格爾法哲學批判》略同：先引原著本的話，後加評述。就引古典經濟學家的著作而言，他多用簡明的句子，使讀本易於了解，只有關於黑格爾部分，意義多含糊而難明白。

現在，依《手稿》的次序，先說「序言」。

早已說過❹馬克思爲《黑格爾法哲學批判》的付印而修改時，感覺「把單純對思辨思惟的批判和對不同事物本身的批判結合起來，是很不當的」。必須「把法權、倫理、政治等等的批判，分爲各別的獨立的小册子而發表，最後打算再在一本特殊的著作裏，提供表示各部分相互關係的整個聯繫，和對那種資料之思辨的詳述的批判」。對於本書，人們將會發現「政治經濟學和國家、法權、倫理、市民生活等等的聯繫」❺。

他又說：

「無需說，於法、英社會主義之外，我還應用德國社會主義者的著作，對於這門科學，德國人的內容豐富而且有獨創性的著作，除了魏特林之外，就是赫斯發表於『二十一印張』上的幾篇論文，和恩格斯在《德法年鑒》上發表的〈國民經濟學批判大綱〉而已。我在《年鑒》上也曾把

我這篇著作的基本內容暗示過。」❻

他表示特別「感謝」費爾巴哈，認為從費氏「才開始積極的、人道主義的和自然主義的批判。費爾巴哈的著作，是黑格爾的『現象學』和『邏輯學』以來唯一的著作，包含著眞正理論的革命，其影響愈是無聲無息，就愈是確實、深刻、廣泛而持久」❼。

最後，馬克思說黑格爾的辯證法和哲學。他認為應該和青年黑格爾派對立，因為，「他們缺乏徹底性」。這不是偶然的，因為，「批判神學家始終是神學家」。他有這結論：「仔細地考察神學的批判——即使在運動開始特曾有大進步——經最後的分析，不外是舊哲學的、尤其是黑格爾的超經驗主義(transcendentalism)，歪曲諷刺到頂點。」他預告：在另一部著作中，將論述哲學的消極解體，也就是哲學的腐化過程❽。如大家所知的，這著作就是《神聖家族》。

再說國民經濟學部分。

我們知道：《手稿》時代的馬克思，還是黑格爾和費爾巴哈的學生，但是已有自己的道路。因此，該簡述黑格爾對國民經濟學的主要觀點。

黑格爾把國民經濟和哲學、歷史等混合而沒有分開，這是十七和十八世紀思想家們共同的慣習。他雖然生於經濟落後的德國，却知道英、法市民社會是未來德國的鏡子。因此，儘管當日德國沒有階級分化和鬥爭，他却明白市民社會必有貧富的對立，而且這對立是市民社會發展之必有的成果。可是，他又由德國當日迫切的歷史任務，是採取由上而下的民族統一運動，深知在那運動沒有完成前，不會有階級鬥爭，而且也不宜宣傳階級鬥爭。由之，馬克思主義者如盧卡奇，指出：黑格爾在耶拿時代的社會哲學有這缺點：不說經濟發展後社會內部的構造，即階級分化❾。

同時，為著由上而下的民族統一運動，國家的作用極大，因此，黑格爾的國家觀有輕視甚至反民主主義的思想。

早在一七九九年二月至五月間，黑格爾研究斯圖特(Stuart)的經濟學並作筆記。他對英國經濟實況和經濟學說都注意，並受亞當・斯密著作的影響。他把經濟學和哲學結合起來，並用他的辯證法探究市民社會。由耶拿時期的筆記，他和英國古典學派有這共同的見解：資本主義是殘酷的、卑劣的，可是它的發展是有進步性。

黑格爾把亞當・斯密的「勞動」應用於哲學。他以為：人的活動中心在於勞動。作為主觀性與客觀性之同一實現的勞動，是揚棄客觀性之死的東西的活動，又製造由人自身活動所產生和發展的原動力之勞動問題。他又以為：人經過勞動而發生的相互關係，可用辯證法去說明，因此，勞動作為實踐哲學的基礎。馬克思如此說：

黑格爾的『現象學』和它的最後結果——否定性的辯證法作為運動的和產生的原理——之偉大的成就，是黑格爾把人的自己生產作為一個過程，把對象化作為非對象化，作為外化，和作為外化的揚棄；所以，他把握**勞動**的本質，和把對象的人——眞實的，因為是眞正的人——作為**自己勞動**的成果去理解。人對自己作為種屬(Species)的存在而採取之**現實的**活動的態度，或者作為現實的種屬的存在(也就是作為人類的存在)證實自己的活動，只有經過下述事實才有可能，即人現實地把他的**種屬的力量**全部發揮出來(這又只有通過作為歷史成果之人類全部合作的活動，才有可能)，自己把這些力量作為對象來對待它們，這最初又只有在異己化的形式中才有可能。……

暫時我們還只不過預先說出這一點：黑格爾的現代國民經濟學的立場。他把勞動作為人的**本**

質、作爲人自己保證的本質來把握；他只見到勞動的肯定方面，未見到它的否定方面。勞動是在**外化**範圍內**人的自爲的成長**或作爲**外化了**的人。黑格爾所知道和認識的勞動，只是**抽象地精神的**勞動。所以，無論什麼，凡是能夠構成哲學的**本質（自己知覺著的人的外化**，或者**自己思索著的外化了的科學）**，黑格爾把它作爲勞動本質而把握著；所以，他能夠總結以前哲學的個別諸因素和諸環節，並把他的哲學作爲這哲學，其他哲學家們所做過的事情——就是說：他們把自然和人類生活的個別諸環節，作爲自我意識，尤其當作抽象的自我意識而把握著——黑格爾從哲學的**事業**裏**知道**這種事情。因此，他的科學是絶對的。」⑩

馬克思所說黑格爾的現代國民經濟學的立場，是指黑氏的《法哲學》第一八九節。在那兒，黑格爾談到亞當・斯密、李加圖和薩伊的思想。實際上，在一八〇三和一八〇四年耶拿的講義中，他已引斯密的話，說明現代工業經過嚴密的分工和採用機械的後果。他知道機械代替勞動，是工人悲劇的根源。他從自然狀態轉入社會狀態，看其奴、主的關係。這關係表現於物，也就是：奴否定物，主享受物，並對奴有支配權。後面會說到受這思想影響的馬克思，詳細地發揮他的勞動異化論。

黑格爾還由英國資本主義知道這些事：由於商業是經濟生活的中心，商人活躍；所謂資本集中，實就是商人資本的集中，對於價值論，他動搖於客觀性和主觀性之間，不知工人被榨取，只知勞動的積極面。對於貨幣，他知道它是表示人的社會關係。

現在，我們看《手稿》中馬克思的經濟思想。

## (一)勞動的工資

馬克思認爲：「工資決於資本家和勞動者的敵對鬥爭。勝利必屬於資本家。」他又以爲：「資本、地租和勞動的分離，對於勞動者是致命的。」因此，「勞動者成了一個商品。如果他能夠把自己交給一個人，那對他是一個幸福。勞動者的生活依靠需求，而需求則依靠富人和資本家的興趣」⓫。

馬克思由社會的狀態考察勞動者的地位：「如果社會財富衰落，勞動者痛苦最厲害；……如果社會財富正在增進，……對勞動者的需求超過供給，……但工資上昇會在勞動者中間引起過度勞動，……勞動者的生存時間就縮短。」此外，資本愈加集中，勞動生產物愈加離開勞動者而爲資本家所有⓬。因此，「在社會的衰落狀態中，存在著勞動者的貧困累增；在社會的進步狀態中，存在著複雜的貧困；在社會完全發展狀態中，存在著慢性的貧困」⓭。

馬克思引述國民經濟學家對勞動者的許多與事實不符的話後，如此說：「國民經濟學把無產者，也就是把那沒有資本和地租，專靠勞動和靠片面的抽象勞動爲生的人，作爲勞動者而考察。因此，國民經濟學可以設立這個命題：無產者和任何種馬一樣，必須獲得使他能夠勞作的食料。當他不工作時，國民經濟學不把他當做人類來考察；反把這種考察給與刑法、醫生、宗教、統計表、政治和乞丐監視者。」⓮

他又接著提出兩個問題：「㈠在人類發展中，絕大部分人被還原到抽象勞動，有什麼意義呢？㈡那些一點一滴改良家，或者希望提高工資，以便改善勞動階級的地位，或者（像蒲魯東那樣）把工資的平等作爲社會革命的目的，究犯了什麼錯誤呢？」⓯爲答覆這兩個問題，他引四位經濟學家的著作：第一是威廉・舒爾采關於勞動者的貧困化，機器貶低人的地位，和婦女兒童的勞動。第二是辟哥爾論資本主義制度下勞動者的倚賴性和淪落。第三是畢萊的論無產階級的窮困和被剝削⓰。第四是查理・勞敦(Charles Loudon)關於英國妓女的人數達六、七萬人⓱。

## (二)資本的利潤

關於資本的定義，馬克思引亞當·斯密的話：「資本是對勞動和它的生產物的控制力。」⓲接著他說資本的利潤來自工資和墊付的原料，資本家的動機，資本的積累和資本家間的競爭，都是引亞當·斯密的意見⓳。最後，他再引舒爾采、李加圖、畢萊、辟哥爾、斯密等人的見解⓴。

## (三)土地的地租

馬克思先引亞當·斯密的意見，說地租是「壟斷的價格」。它的起因由於位置和土地富饒性；而後，他強調：「地租是佃戶和地主鬥爭的產物。」㉑他不是完全贊同斯密的意見，有這樣的評語：「如果斯密從地主剝削社會的一切利益這事實出發，推論地主的利益始終和社會利益一致，這推論是荒謬的。在私有制支配下的經濟制度，個人在社會中的利益，和社會對個人的利益，顯然地成反比例，恰似高利貸者對浪費者的利益，和浪費者的利益完全不同。」㉒

馬克思再引亞當·斯密的話，說明地主和資本家的二位一體。他說：「由此可見，最終的結果是資本家和地主的區別的消滅，所以，就整個看來，居民中間只剩下兩個階級——工人階級和資本家階級。土地所有權之捲入商業周轉，土地所有權之變爲商品，是意味著貴族制度之徹底崩潰和金錢貴族之徹底高昇。」㉓

## (四)異化了的勞動

上面所說馬克思關於經濟學的見解，如和《資本論》對比，證明他對這門學問還是淺薄的。但他的「異化了的勞動」一節，見解獨特，到了二十世紀六十年代，影響了很多馬克思主義者和布爾什維克，並掀起他們的思想的混亂。

馬克思依古典經濟學家們的思想，也從私有制出發，並採用了他們的術語和規律。他如此說：

「我們暫時承認私有制、勞動、資本和土地的分離，工資、資本利潤和地租的分離，也暫時承認分工、競爭、交換價值的概念等等。從國民經濟學本身出發，用它自己固有的語言，我們已經指出：勞動者被降低爲商品並爲最可憐的商品；勞動者的不幸情況，與他的生產力量和數量恰成反比例；競爭的必然結果，就是資本集中於少數人之手，因此壟斷以更可怕的形式重現；最後，資本家和土地收租人的區別，土地耕作者和工廠勞動者的區別，都消失了，整個社會不得不分裂爲兩個階級——**有產者**和無財產的**勞動者**。」

這是資本主義社會或黑格爾所說「市民社會」的事實，馬克思接著說：

「國民經濟學從私有制這個事實出發，但它不給我們說明這個事實。它把那貫穿在現實界裏面的私有制的**物質**過程裝在一般的、抽象的公式裏面，並且把這種公式當作規律。它不理解這種規律，換言之，它指不出這些規律怎樣從私有制本質中產生出來。國民經濟學關於勞動和資本的

分離，關於資本和土地的分離的根據，都沒有揭示出來。

馬克思認爲經濟學家「把應當展開的東西，即把兩個東西如分工和交換的必然關係隱蔽在事實、事件的形式中去了。正如神學家用原罪來說明人的墮落一樣，他把應當說明的東西當作一件事實隱藏在歷史的形式裏面了。」㉔

不滿一般經濟學家解釋的馬克思，從現有的經濟事實出發，如此說：

「勞動者越是生產越多的財富，他的生產在力量和範圍上越是增大，那他反而越來越貧困。勞動者越是創造越多的商品，他反而越加變成更廉價的商品。物品的世界越是**增加了價值**，人類的世界越是在正比例中越加**貶值**。勞動不僅生產著商品，還把自身和勞動者當做一個**商品**來生產，而且只要它生產著商品，那就在這同一比例中把自身和勞動者當作商品來生產著。」

馬克思接著揭示這眞相：

「勞動所生產的對象，也就是勞動的生產物、對於勞動作爲**異化的存在**、作爲**不依靠**生產者的一個力而對抗著。所謂勞動的生產物，就是在一個對象中所含的勞動，它已變爲物質，也就是勞動的**對象化**(objectification = Vergregenstäudlichung)。勞動的實現，就是勞動的對象化。依國民經濟學的觀點，對於勞動者，這種勞動的現實化，表現爲**現實性的剝奪**(Entwirklichung)，對象化表現爲**對象的喪失**和**對象的隸屬**■，佔有表現爲**異化**、爲**外化**。」㉕

馬克思所說的「異化」(Entfremdung 或Estrangement)㉖是指：「勞動者生產得越多，那他創造在自己

對面的異化的對象世界就越加厲害，他本身、他的內部世界就越加貧乏，歸他佔有的東西就越少。宗教也有這種情況。人們向神的供獻得越多，他自己所留存的越少。」㉗

馬克思所謂「外化」(Entäusserung，動詞 Entäussern)㉘是指「不僅僅他的勞動成了一個對象，成了一個**外在的現存**，而且這外在的現存在他**外面**，不依存於他，對他疏遠冷淡地現存著，還在他對面成了一個獨立的勢力。這就是說：凡是他投到對象中去的所有的生命，都敵對地疏遠地對著他。」㉙

馬克思進一步考察何以勞動有異化和外化。他說：「勞動者沒有**自然**，沒有**感性**的**外部世界**，就不能創造什麼。感性的外部世界是材料，他的勞動在材料上實現自己，在材料裏面進行活動，從材料裏面並且利用材料進行生產。」至於「自然」供給勞動以生活資料，也就是說：「勞動如沒有對象給它操作，就不能**生活**，另一方面，自然提供**生活資料**，有較狹窄的意思，也就是指**勞動者**本身的肉體生存的資料。」㉚

由前面的敍述，馬克思做這結論：

「所以，勞動者經過他的勞動**佔有**外部世界越多，佔有感性的自然越多，則他越來越多地被奪去**生活資料**。這種剝奪有兩個狀態：第一、感性的外部世界越來越不成其爲屬於他的勞動的對象，不成其爲他的勞動的**生活資料**；第二、感性的外部世界越來越不成其爲直接意義的**生活資料**，即勞動者的肉體生存的資料。於是，勞動者在下述兩方面中成爲他的對象的奴僕：第一、他承受**勞動的對象**，也就是說，他承受**勞動**；第二、他承受**生存資料**。由之，第一他作爲**勞動者**，第二他作爲**肉體的主體**(physiĉal subject)，才能夠生存。這個奴隸狀態的頂點就是：他只有作爲勞動者才**繼續**維持他自己作爲**肉體的主體**的生存，和只有作爲**肉體的主體**，他才是**勞動者**。」㉛

按照國民經濟學的規律，對勞動者在他的勞動對象中的異化，馬克思認爲是這樣的：「勞動者生產得越多，他就消費得越少；他創造的價值越多，他就越失去價值，和變爲沒有價值的人；他的生產品越齊整，而勞動者就越不齊整；他的對象越文明化，勞動者就越淪於野蠻；勞動越有實力，勞動者就越成爲無力；勞動越有精神，勞動者就越失去精神，和他越成爲自然的奴隸。」[32]

可是，國民經濟學卻隱沒了「異化」。馬克思說：

「勞動替富人生產了驚異的東西，卻對勞動者生產了赤貧。勞動生產了宮殿，卻對勞動者生產洞窟。勞動生產了美，卻給勞動者生產畸形。勞動用機器代替自己，但這樣它就使一部分勞動者倒退到野蠻式的勞動，並使另一部分勞動者變爲機器。勞動生產了智慧，卻替勞動者生產了愚蠢、癡癲。」[33]

上面是由勞動者和他的勞動生產的直接關係，來考察勞動者的異化和外化。這考察，使我們明白了勞動和它的生產物的直接關係，就是勞動者和他的生產對象的關係。馬克思稱勞動者和生產物的關係爲「勞動的本質關係」[34]。勞動者在生產活動中，在生產行爲中，表現了異化；同理，只有生產活動是外化，勞動生產物才外化。馬克思接著問：勞動外化在那裏成立呢？他如此答道：

「第一、是在於：勞動對於工人是一種**外在的**、不屬於他的本質的東西：工人在自己的勞動中不是肯定自己，而是否定自己，感覺自己不是幸福的，而是不幸福的，不是自由地發揮自己肉體的和精神的幹勁，而是磨折自己的肉體和損害自己的精神。所以，工人只是在勞動以外才感到自己是自己，而在勞動過程中他感到自己是同自己分離的。他在不工作的時候是屬於自己的，而

他在工作的時候就不是屬於自己的。因此，他的勞動不是自願的，而是強迫的；這是**強制的勞動**。這不是對勞動需要的滿足，而只是滿足其他需要的**手段**。勞動的異化明顯地表現在：只要肉體的或其他的對勞動的強制一停止，人們就飛快地躲開勞動，就像逃避鼠疫似的。外在的勞動，人在其過程中使自己異化的勞動，是犧牲自己，是折磨自己。最後，勞動的外在性質對于工人還表現在：這個勞動不是屬於他的，而是屬於別人的，他自己在勞動過程中不是屬於自己的，而是屬於他人的。」㉟

結果呢？馬克思說：「人（工人）只有在實現自己的動物功能的時候，即在吃、喝、生育、最多在安居家中、裝飾自己等等的時候，才感到自己是自由活動的，而在實現人的功能的時候，他感到自己不過是動物。動物的東西成爲人的東西，而人的東西變成動物的東西。誠然，吃、喝、生育等等，也是眞正人的功能。但是，如它們和其他的人的活動範圍分開，並把它們變成最後的唯一的終極目的，那麼在這樣的抽象中，它們是具有動物性質的。」㊱

總而言之，對於勞動的異化作用，可由兩方面去考察：「第一、工人對勞動**生產物**的關係。即對異己的和支配著他的對象的關係。這種關係，同時是對感性的外在的世界的關係，對自然對象的關係，即對異己的同他敵對的世界的關係。第二、勞動對**勞動**過程本身中的**生產行爲**關係。這種關係是工人對他自己的活動的關係，即對一種異己的、不屬於他的東西的關係。」這種活動是苦惱的。因爲，「他個人的生活是反對他自己的、不屬於他的活動。這是**自我異化**，而上面所談的是**物的**異化。」㊲

馬克思由上述兩種異化的勞動，引伸出它的第三個規定。「人的異化的勞動，把㈠自然、㈡他自己、他自身的活動功能，他的生活活動同他分離開來，從而把**種屬**同人分離開來，因爲它爲了把**種屬生活**

變成維持個人生活的手段。第一、它把種屬生活和個人生活分離開來；第二、它使抽象形式下的個人生活成爲他在抽象和異化形式下的種屬生活的目的。」●

這第三個規定，實際上分爲下列四點：

(一)勞動、生活活動和生產活動，對於人不過是滿足維持肉體存在所需要的手段。人使自己的生活活動成爲他的意志和他的意識的對象。人的生活活動是有意識的。這個有意識的生活活動直接地把人和生活活動分離開來。正是只因爲此，他才是種屬的存在。又由于這一點，他的活動是自由的活動。「異己的勞動，把這種關係顚倒成這樣：人正好因爲是有意識的存在，所以把自己的生活活動、自己的**本質**僅僅變成維持自己的**生存**的手段。」

(二)異化的勞動從人那裏奪去他的生產對象，也就是從他那裏奪去他的**種屬生活**，奪去他的現實的種屬的對象性，並且只要從人那裏奪去他的無機體即自然，也就把他對動物的優點變成他的缺點。所謂人對動物的優點，是指：動物只生產自己所需要的東西而且是片面的，人的生產是普遍的，動物只在直接需要的支配下才生產，人甚至擺脫物質需要時也生產，而且只在擺脫物質需要時才眞正地生產；動物只生產自己，人則生產整個自然；動物的產品直接與它的肉體相聯繫，而人則自由地和自己的產品相對立；動物只是直接按照他所屬的物種尺度和需要來造成東西，而人善於依照任何物種的尺度來生產，並且到處善於對對象用適當的尺度。

(三)異化的勞動既然把自己活動、自由活動降低爲簡單的手段，所以把人的種屬生活變成維持他的肉體存在的手段。

(四)人對別人的異化，因爲他待他們和待工具一樣。●

關於「異化」(alienation)馬克斯有上面冗長的論述，史特魯克(Dirk J. Struik)把它綜合爲下述三點：

**㈠勞動對它的生產物的異化**（也就是勞動對它的生產的對象的異化），對它的對象的異化：

(a)勞動和它的生產物沒有關係，疏遠，而生產物屬於別人；勞動是在勞動者之外的東西，它只是他的外在狀態：「佔有是異化」，「勞動的現實就是它的非現實化」。

(b)勞動的生活，使勞動的對象成爲和它對抗的敵對力量。

(c)勞動變爲它的對象的奴隸，因爲只有經過對象，勞動者才繼續存在，不是作爲工人而存在，乃是作爲人類而存在。

**㈡勞動對生產活動的異化，自我異化**：

(a)因爲勞動對勞動者是外在，勞動是強制勞動，一種滿足需要的手段，不是需要本身：「動物的東西成爲人的東西，而人的東西變爲動物的東西。」

**㈢人對自然的異化，因此對他的種屬，人類的異化**：

(a)因爲人類必須去生產、去創造，而異化卻使生產生活只成爲滿足需要的手段，個別人和人類異化了：「人使他的本質只成爲他的存在的一種手段。」

(b)因爲異化了勞動由人奪去了種屬的生活，也就是它奪去了他對動物佔優越地位的生活。一位工人，社會可待他和一匹馬一樣：它的所得不夠維持生活。

(c)人類生活全部異化了；人不是作爲人類，他發現自己被作爲一種手段，一種工具。

(d)因此，人和他的同類人異化了，因爲他對待自己也作爲一種手段、一種工具。[40]

史特魯克由上面冗長的分析，做這總結：異化有三個形式：(1)人對勞動對象的異化；(2)自我異化；和(3)人和別人異化、人和人類異化[41]。

馬克思於分析勞動的異化和外化之後，提出這問題：「如果勞動生產品對我異化，如果它作爲一種異化勢力對待我，那麼，這時候那生產品屬於誰呢？如果我自己的活動不屬於我，如果它是一個異化的、一個被迫的活動，那麼，這個活動屬於誰呢？」他接著答道：「屬於我以外的一個存在。」[42]我以外的存在是誰？是神嗎？在古代，如果造神殿確爲神服務、生產品確屬於神。「不過，從來沒有單單神是勞動支配者的事。」此外，也不屬於自然，因爲人的勞動越來越征服自然。「這個異化的存在，勞動和勞動的生產品屬於他，勞動爲他服務、勞動的生產品供他享受，那他只能是人本身。如果勞動的生產品不屬於勞動者，而屬於一個站在他對面的異化的勢力，那麼這種情形之可能，爲著勞動的生產品屬於勞**動者以外的另一個人**。如果勞動者的活動對他是一種痛苦，而對另一人一定是**享樂**、一定是生活的快樂。不是神、不是自然，只有人自己才能是站在人上面的異化的勢力。」[43]正由於有這勢力，所以勞動者的活動，不是自由的活動，而是爲另一個人服務，也就是說：「在另一個人的統治、強制和枷鎖下的活動。」[44]

馬克思再由非勞動者方面來考察。他說：

「經過了**異化**、**外化**的勞動，勞動者產生了一個對勞動無緣的、站在勞動以外的人和勞動的關係。勞動者與勞動的關係產生著資本家（或者人可叫他做勞動主人）和勞動者的關係。因此，**私有制**是**外化勞動**的生產物，到底，必然的後果，是勞動者對自然和自身的外在關係。所以，**私有制**是經過對**外化了的勞動**，也就是**外化了的人**、異化了的勞動，異化了的生活、**異化了**的人這個概念的分析之後的成果。

確實，我們從國民經濟學那裏得到了**外化了的勞動（外化了的生活）**這個概念，作爲**私有制**

**運動的**結果。但是，分析這個概念，就明白私有制即使表現爲外化了的勞動的根源和原因，它還是外化了的勞動的後果，恰似神**原來**不是人的迷妄的原因而是它的結果。後來，這個關係才顚倒過來變爲相互作用。

> 只有私有制的發展到達最後的頂點，才出現私有制的秘密，也就是：一方面，私有制是外化了的勞動的**產物**，另一方面，它是勞動借以外化的**手段**，是**這個外化的實現**。」[45]

又由這論斷，馬克思指出這兩點：

(一)國民經濟學只指示異化了勞動的規律，未說明勞動和私有制的矛盾。實際上，工資和私有制是同一的。縱使工資提高，「不過**給奴隸較多薪給**，不會使勞動者或勞動獲得他們人的地位和尊嚴。的確，縱使工資恰如蒲魯東所要求的平等，不過把今天的勞動者和他的勞動的關係，轉化爲一切人和勞動的關係。這時候，社會就被視爲抽象的資本家。工資是異化了的勞動的直接結果，而異化了的勞動却是私有制的直接原因。所以一方倒下去，必引起另一方也倒。」[46]

(二)馬克思和他的〈黑格爾法哲學批判導言〉末尾的觀念一樣，認爲勞動的解放，會引到全人類的解放。他說：「由異化了的勞動和私有制的關係，可做這結論：社會從私有制中也就是從奴役制中解放出來，表現爲**勞動者解放**的**政治**形式；不僅**他們**的解放，而是勞動者的解放包含著普遍的人類的解放。這普遍的人類解放之所以包含在勞動者解放裏面，是因爲全人類的奴役制包含在勞動者和生產關係裏面，而一切奴役制的關係，只是這個關係的變樣和後果而已。」[47]

馬克思原擬利用異化了的勞動和私有制的兩個因素，討論古典經濟學的一切範疇，如商業、競爭、資本、貨幣。他先解釋私有制的一般本質和它與眞正人的所有制的關係。他於簡述前面所得的結論之後，進而考察異化的人對於勞動者、勞動和勞動對象的關係。他指出三點：(1)在勞動者方面表現爲外

化、異化的活動，在非勞動者那裏就表現爲外化、異化的狀態；(2)在生產中勞動者對他的生產品和勞動之精神的實踐態度，在非勞動者那裏就表現爲理論的態度；(3)非勞動者反對勞動者所做的一切事，正是勞動者反對自身所做的事，然而非勞動者決不把他反對勞動者所做的事來反對自身。馬克思說：「現在我們更細密地考察這三種關係」，而《手稿》却中斷了㊽。

## 註釋

❶佩恩著《馬克思傳》對這件事，有詳細的敍述。

❷《馬克思恩格斯通信集》第一卷，李季譯第一四頁。

❸一九三二年蘭德蘇(S. Landshut)和邁爾(J. P. Mayer)發表《歷史唯物主義》(*Der Historiche materialismus*)兩卷，內有《手稿》和《德意志意識形態》。同年柏林出版《馬克思恩格斯全集》第三卷第一部，有《手稿》。一九五三年蘭德蘇出新版本。一九五五年柏林出版馬克思恩格斯的《小經濟學研究》(*Kleine Ökonomisehe Studien*，收《手稿》。一九五六年莫斯科馬克思恩格斯主義研究所出新俄文版。同年九月人民出版社出版何思敬的中譯本。英譯本，一九六〇年由莫斯科外國語文出版所出版，譯者馬丁·米立干(Martin Milligan)，附有他寫的關於黑格爾的術語注釋和說明的注。一九六四年美國國際公司(International Publishers & Co)出版史特魯克(Dirk J. Struik)編並附「緒言」的英文版，題名*The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*。他對比米立干譯文和一九三二及一九五五年的德文版，有些改譯，並附恩格斯的《大綱》和黑格爾術語的注釋。一九六三年麥克格羅·希爾(McGraw-Hill)書店出版布托摩爾(T. B. Bottomore)編譯《卡爾馬克思早期著作》(*Karl Marx Early Writings*)也收《手稿》。該譯文又載於佛洛姆著《馬克思的人觀念》(*Marx's Concept of Man*)。《手稿》原稿分四部分，每部分都有羅馬字編的頁數。

第一部分十八張，三十六頁。每頁畫兩直線，分三欄，標題：「工資」、「資本的利潤」，和「地租」。自第二十二頁到第二十七頁，馬克思論述另一個問題，不分欄，《馬克思恩克斯全集》編者們題爲「異化了的勞動」。除了最後六頁是馬克思自己意見外，其它的都是古典經濟學家著作的摘記。二十七頁後原稿中斷了。

第二部分保藏的只有兩張，即有四頁，第四〇至第四三頁。內有這標題：「資本的否定和勞動。土地所有權和資本」。

第三部分有三十四張六十八頁。馬克思標寫的頁數有錯。二十一頁之後是二十三頁，二十四頁之後是二十六頁，最後二十三頁空白。手稿有兩短段《馬恩全集》編者題爲「私有制和勞動」，「私有制和共產主義」。接連一段題爲「需求的生產和分工」。第四一至四三頁爲另一段，《馬恩全集》的編者題爲「貨幣」。內第三九至四〇頁批評黑格爾哲學，《馬恩全集》編者們依「序言」所示，把它列於「序言」。

第四部分，一張共四頁，放於第三部分是黑格爾著《精神現象學》末章的綜論，現在題爲「黑格爾辯證法和一般哲學的批判」。

總而言之，除了前三節的題名，是馬克思原有之外，其餘都是編者的。史特魯克編英文本的內容如下：

序言

勞動的工資

資本的利潤

(1)資本

(2)資本的利潤

(3)資本控制勞動和資本家的動機

(4)資本積累和資本家間的競爭

地租

異化了的勞動

資本的否定和勞動、土地私有權和資本

私有制和共產主義

人的需要的意義

市民社會中貨幣的權力

黑格爾辯證法的批判和哲學一般的批判

附錄：恩格斯著〈政治經濟學批判大綱〉

❹參閱本書第一五章

❺史特曾克編《手稿》第六三頁。

❻史特曾克編《經濟學哲學手稿》第六三頁。

❼同上書第六四頁。這兒，馬克思所說費爾巴哈的著作，是指《關於哲學改造的臨時綱領》和《未來哲學的原理》。

❽同上書第六四頁。

❾《青年黑格爾》（下），日譯本《盧卡奇著作集》第十一卷第二二八頁。

❿史特曾克編《手稿》第一七七頁。參照盧卡奇著作和何思敬的中譯本。內史特曾克英文本，「外化」譯「alienation」。後面所說《手稿》都指史特曾克本，但間參考何思敬等譯文。

⓫同上書第六五頁。

⓬同上書第六七頁。

⓭同上書第六九頁。

⓮同上書第七一至七二頁。

⓯同上書第七二頁。

⑯同上書第七二至七五頁。關於辟哥爾、畢萊和勞敦的引文，馬克思都用法文。

⑰勞敦著《人口等問題的解決》(*Solution du probleme de la population et de la subsistance, soumise à un médicin dans une série de lettres*, 1842)。這本書原爲英文，摘譯爲法文，原稿未發表。但在一八九六年他曾於利明敦(Leamington)發表英文小冊子，題名*The Equilibrium of Population and Subsistanec Demonstrated*。

⑱同上書第七八頁。

⑲同上書第七九至八六頁。

⑳同上書第九一頁。

㉑同上書第九三頁。

㉒同上書第九七頁。

㉓同上書第一〇〇頁。以後馬克思改變寫作方式，不再引用別人的話。他接著敘述封建制下的封主和農奴的關係，封建制的揚棄，和土地佔有制的分割或不分割的爭論。

㉔同上書第一〇六至一〇七頁。

㉕同上書第一〇七至一〇八頁。這兒，所謂「對象化」是指變爲一個對象的過程，所謂「現實性的剝奪」，是指價值的貶低。

㉖Entfremdung (動詞Entfremden)原文是「疏遠」(Estrangement)或「to alienate」。英文alienate也指兩人疏遠或情感冷淡。有法律上商業的意義者如財產權的轉讓，該用「alienate」，不宜用「Entfremden」。Entfremden可譯爲「疏遠」，等於英文「estranged」，本書依黑格爾的用法，譯爲「異化」。

㉗《手稿》第一〇八頁。

㉘Entäusserung (動詞Entäussern)原文爲「割愛」、「放棄」、「出賣」、「出讓」(權利或財產)。馬克思常用的意義是「出讓」。它譯爲英文「alienate」。此字有這些意義：(1)失卻某些東西，由一個人自己活動的結果，把它轉給別人；(2)出賣某些東西。

總之，「alienate」和「Entäussern」都有售賣、轉移所有權之意。但「entäussern」比「alienate」更強調外在性，譯爲英文「externalize」（外化）。黑格爾在弗蘭克福時代，已用「異化」，到寫《精神現象學》使用「外化」，費希特和謝林也用「外化」。

29 《手稿》第一〇八頁。

30 同上書第一〇九頁。

31 同上書第一〇九頁。

32 同上。

33 同上書第一一〇頁。

34 同上。

35 同上書第一一〇至一一一頁。

36 同上書第一一一頁。

37 同上書第一一一至一一二頁。

38 同上書第一一二頁。這兒「種屬」觀念來自費爾巴哈。

39 同上書第一一二至一一四頁。

40 同上書第四六至四七頁。

41 同上書第四七頁。

42 同上書第一一五頁。

43 同上書第一一五頁。

44 同上書第一一六頁。

45 同上書第一一六至一一七頁。

❻同上書第一一七至一一八頁。

❼同上書第一一八頁。

❽同上書第一一九頁。究竟馬克思的觀點怎樣，只有由一八四四年他的讀書摘記去推測。他對古典經濟學家們尤其是詹姆斯·穆勒的著作，有很長的摘記。內中他論述商業、競爭、資本和貨幣的範疇，集中於貨幣和私有制的非人化後果，結論是他對異化了的勞動的積極性批判。

# 第二十一章

# 經濟學哲學手稿(二)

## (四)共產主義

《手稿》的第二部分，只留下四頁。馬克思如此說資本家對勞動者的態度：

「勞動者生產着資本，資本生產他——因此，他生產自己。人作爲勞動者、作爲商品，是這整個循環的產物。對於只不過作爲勞動者而已，即不比勞動者更多一點的人，並且作爲勞動者，他的人的諸特性只有在它們爲資本而存在的限度內才存在，而這資本對他却是異化的。……一旦資本想到——不管它必然地或任意地想到——不爲勞動者而存在時，勞動者自身也不存在了：他沒有工作，因此沒有工資。因爲他不是作爲人類而是作爲勞動者而存在，所以他能讓人埋葬他，餓死等等。……資本的存在是他的存在、他的生活；而資本的存在，却依對他漠不關心的方式來決定他的生活。所以，國民經濟學不知道這些未就業的勞動者，不知道處在勞動關係以外的工人。」

❶ 馬克思不僅以爲資本戰勝勞動，資本家戰勝勞動者，還以爲在經濟發展中，資本家也必然戰勝地

主。

《手稿》的第三部分，似是對失落各頁的兩個注釋：第一是「私有制和勞動」，第二是「私有制和共產主義」，現在只說後者。

馬克思認爲：自我異化的揚棄，走着和自我異化的同一道路。前此說明這問題者，都不能使人滿意。例如，蒲魯東主張廢除資本，傅利葉和聖西蒙把勞動的異化作爲勞動的特殊形式。結果，傅利葉主張回返農業勞動，聖西蒙重視勞動的合理組織，希望工業家的單獨統治和改善勞動者的地位。只有共產主義有遠見，作爲「被揚棄了的私有權的積極表現」。

馬克思以爲共產主義有三個形式：

(1)粗糙的共產主義(Crude Communism)這種形式的共產主義是私有制的普遍化和完成。它有兩個形象：「一方面，物質的財產所佔範圍那麼大，它要把一切凡作爲私有財產不能被一切人佔有的東西統統毀滅。它要依據強力方式把才能等抽象掉。對它，肉體的直接占有，是生活和存在的唯一目的。」這種把普遍私有制跟私有制對立的運動，是以完全動物的形式表現出來，也就是把婦女公有制跟婚姻(實際上是一種排他的私有制形式)對立起來。在這種制度下，婦女將成爲公共的和全體的所有物。「可以說，婦女公有制這個觀念洩露了這個還是完全粗糙的和未經過深刻思考的共產主義的秘密。」❷

馬克思所攻擊的「粗糙共產主義」，可能是未留傳下來當時小冊子所宣傳的。巴貝夫和邦納羅蒂(Philippe Buonarotti)都沒有毀滅才能和「婦女公有制」的主張。這兩人，馬克思在《神聖家族》中曾說是法國共產主義的倡導者❸。恩格斯在《大陸上社會改革運動的進展》中，曾提到「平均主義工人社」(Travailleurs égalitaires)和「人道社」(Humanitaires)。他說：前者「和大革命時代的巴貝夫派一樣，都是一些相當『粗暴的人』。他們想把世界變成工人的公社，把文明中間一切精緻的東西——科學、美術等等，

都當做有害的危險的東西，當做貴族式的奢侈來消滅掉：……人道派主要是以攻擊婚姻和家庭以及其他制度見稱。」❹我們知道：一八三九年解散「四季社」(Société des Saisons)，翌年「平均主義工人社」出版《人類衛護者報》(*L'humanitaire*)。這報紙的主要影響者是巴貝夫派的《平等宣言》的作者馬列哈爾(Silvain Maréchal)，也沒有主張婦女公有制。

馬克思對這種共產主義有這評論：「這種共產主義，既然到處否定人的個性，就不過是私有制的徹底的表現，而私有制也就是這種否定，普遍的並且作爲權力構成起來的妒忌，是貪欲用來表現自己並以其他方式滿足自己的隱蔽的形式。……粗糙的共產主義不過是這種妒忌和這種根據某一最低水平所設想出來的平均化的最高表現。……私有制的這種廢除決不是它的眞正克服，這正好從抽象地否定全部文化和文明的世界上面看得出來，從復歸到窮困和沒有需求的人的不自然的簡單狀態上面看得出來，這種人不僅沒有超出私有制的水平，甚至還未達到這個水平❺。

由之，馬克思做這結論：「粗糙的共產主義，不過是私有制的卑劣的**表現形式**，它想把自己硬說成是**積極的公有制**。」❻

(2)共產主義有兩種：(a)政治性——民主的或專制的；(b)國家揚棄但還未完成，而且還受私有制(即受人的異化)的影響。「在這兩個形式中的共產主義，已經留意到人再團結或復歸於自己，是人自己異化的揚棄；但是，因爲這種共產主義還沒有把握到私有制的積極本質，並且很少了解欲望之**人的**本性，所以還被私有制所俘虜和受它的感染。它確捉住了它的概念，但沒有捉住了它的本質。」❼

這兒，馬克思所說的民主共產主義者，是指當時巴黎所流行之卡貝派；專制共產主義者是指巴貝夫派。這第二個形式共產主義中，主張廢除國家，是德薩美的思想。

(3)第三種共產主義，可說是馬克思自己的觀點。他說：

「共產主義作爲**私有制**的**積極**揚棄，作爲人的**自我異化**，因而作爲通過人和爲了人而對人的**本質**的眞正**占有**；因此，共產主義是人以自覺的方式並具備已有發展的全部豐富性而對自己的完全復歸，也就是對**社會的**人、即人性的人的完全的復歸。這樣的共產主義，就是完滿的自然主義等於人道主義，而且也就是完滿的人道主義即自然主義；它是人與自然、人與人之間的矛盾的眞正解決，是存在與本質、對象化與自我肯定、自由與必然、個體與種屬之間的矛盾的眞正解決。它是歷史之謎的解決，而且它知道它自己就是這個解決。」❽

應該知道：這是馬克思第一次贊成共產主義，但它不是列寧所說的「共產主義」，而是與「社會主義」共義語。早在一八二〇年代，英國奧文主義者已用「社會主義」，而「共產主義」是卡貝和德薩美提倡的廢除私有制的學說。在德國，馬克思未曾贊成「共產主義」，反批判它。恩格斯在一八四三年十一月的論文〈大陸上社會改革運動進展〉，稱《萊茵報》編輯馬克思博士爲「共產主義」者❾，那是宣傳。馬克思接受共產主義的思想，盧格曾如此說：「由一八四三年九月至一八四四年三月，馬克思轉到『愚蠢的社會主義』(Crass Socialism)。」❿

於確定「共產主義」的觀念後，馬克思再由三方面闡述它。

### (1)共產主義的歷史基礎

馬克思指出如卡貝和維列加蒂爾(François Villegardelle 1810-1856，法傅利葉門徒)的未成熟共產主義，在歷史過程中，找出孤離的情況，或過去歷史的階段，以爲反對私有制的證明。「這樣做，只說明這過程

的絕大部分和他的主張相矛盾；又說明即使共產主義曾經存在過，但恰是它的過去存在反駁僭稱的**本質存在**。」⓫馬克思以爲：整個歷史運動，就共產主義誕生的實際活動，和它的思惟着的意識，都可說明它的發生。他說：「易於見到。整個革命運動，在私有制運動中，找到它的經驗基礎和理論基礎——在經濟中，更加明顯。」⓬

因爲，人的生活的異化，表現於私有制的存在。在私有制運動中，也就是生產和消費中，人企圖實現他自己。馬克思說：「宗教、家庭、國家、法律、道德、科學、藝術等等，只是生產的**特殊形式**，服從着生產的一般規律。作爲**人的**生活占有之私有制的積極揚棄，因此是一切異化的積極揚棄，人就從宗教，家庭，國家等等回到他的人，即**社會**的存在。宗教的異化，不過只有在於**意識**領域中，在於人的內存生活中，而經濟的異化，是實際生活的異化。」⓭所以，他的揚棄是所有異化的揚棄。至於無神論開始並不是共產主義，只是哲學的，抽象的人類愛，而共產主義的人類愛却是立即現實的直接的伸張到行動。

## (2)共產主義的社會特點

馬克思對這一點，先扼要的敍述未留存手稿的內容，依麥克列蘭的意見，也許是異化了勞動的繼續⓮。人對自己，對別人和對他在非異化情況下的生產物的關係，表示着運動的社會性。他說：「恰如社會本身把人作爲人而生產，所以社會是由人生產的。活動性和精神，就它們的內容和它們的**存在方式**而言，都是**社會的**：**社會的**活動性和**社會的**精神。」這些話，恰似他的〈費爾巴哈論綱〉第三條。他接着把人和社會的關係，擴大爲社會和自然的關係：

「自然的**人類**本質，只對於**社會的**人才第一次存在；因爲只在這裏自然與人聯繫，作爲他爲別人的存在，和他爲自己的存在，作爲人類現實性的生活要素——只在這裏，自然是人自己的人類存在的基礎。只在這裏，人的自然存在，變爲他的人類存在，和自然變爲人類。因此，社會是人和自然之完成了的本質的統一性，是自然的眞正復活，是人的自然主義和自然的人道主義之完成。」⑮

由這段話含有人生產自然的意義，證明馬克思受黑格爾的大影響。轉到社會來，他以爲人的特性來自社會的交際。縱使人在孤離中勞作，爲着他是人類，所以他的動作仍是社會的。不僅此也，就是他的思維借以活動的語言，也是社會的活動。

### (3) 共產主義與個體的關係

馬克思說：「儘管人是**特別**的個體—顯然地他的特殊性使他成爲一個個體，一個現實的**個體**的社會存在——他却是這個總體、觀念的總體，被思維到和被感覺到的社會本身的主觀的存在；同樣他在現實世界中作爲社會的存在之知覺和實際精神，並作爲人類的生命表現的一個總體。」⑯

馬克思接着說明非異化的人的形象。這種人，他叫做「全面性」的人。私有制被積極地揚棄後，人爲人並經過人的**感性**占有，不應當只在**直接**的意義中、片面的**滿足**中，只在占有和持有的意義中去了解，換句話說，不應當只了解爲物質對象的享受和占有。那時，「人以全面的方式，即作爲完全的人，占有自己的全面本質。人對世界的任何一種**人的**關係——看、聽、嗅、**嘗**、**觸**、思維、直觀、感受、

意願、活動、戀愛——一句話，他的個性的一切器官，就像那些在形式上作爲社會器官而直接存在的器官一樣，在自己的**對象**的關係上，或者在自己**跟對象的關係上**，是對於對象的占有，是對於**人的**現實性的占有。」這不是異化了的人所能了解。因爲，「私有制把我們弄得這樣愚蠢和片面，甚至不管任何一種對象，只有……當它被我們**使用着**的時候，才是我們的對象。」[17]

總而言之，在私有制下，「代替一切肉體的感覺和精神的感覺的是這**一切**感覺的簡單的異化——即**占有**的感覺。爲了使人的本質從自身裏面產生了自己內在的財富，就必須使人的本質達到這種絕對貧困的地步。」他補充說：「關於**占有**這個**範疇**，請看赫斯在『二十一印張』中的文章。」[18]

馬克思接着說：「私有制的揚棄，就是一切人的感覺和屬性的完全解放，而這種解放的意義，顯然是因爲感覺和屬性，不論在主觀方面和客觀方面都成了**人的**感覺和屬性。眼睛成了**人的**眼睛，正如眼睛的**對象**成了社會的、**人的**對象，成了人爲人創造的對象。所以，**感覺**直接在自己的實踐中成了**理論家**。感覺是爲了事物的原故同**事物**保持着關係；反之亦然。因此，需要對事物的利用失去了自己的利己主義的本性，而自然就失去了自己的單純的**有用性**，因爲有用成了**人的**有用。」[19]

人和**實際接觸**，不僅是個人的。人佔有對象，和別人發生關係。馬克思說：「只有當對象對於人成爲**人的**對象或對象化了的人的時候，人在這個對象中才不會失去自己本身。這只有在下面的情況下才是可能的：這個對象對於人成爲**社會的**對象，人本身對於自己成爲社會的本質，而社會對於他成爲這個對象中的本質。」[20]

馬克思討論人和自然的關係時，分爲主觀和客觀兩方面。以客觀方面看來，對象對於異化了的人，都成爲人自身的對象化，成爲人的個性的肯定和實現。「這就是說：對象成爲**人自身**。」[21]從主觀方面看來，音樂的美或形式的美，只有對它有訓練力的人，才能享受。「因爲，不僅五官的感覺，而且所謂

精神的感覺，實踐的感覺（意志、愛情等等）——一句話，**人的**感覺，感覺的人類性——都只憑着**相應的**對象的存在，憑着**人類化**了的自然，才能產生。五官感覺的**形成**，是已往的整個世界歷史的工作。」㉒餓極了的人，對於食物的吞食，純是動物的形式；珠寶商所見到的，只是商業的價值，而不是珠寶的美和特性。「由此可見，爲了一方面把人的**感覺加以人化**，另一方面創造與人的本質和自然本質的全部豐富性相適應的**人的感覺**，人的本質的對象化——無論在理論方面和實踐方面——都是必要的。」㉓這種「人的感覺」，只在人解除所有外來拘束之後才有的。

在私有制下，文化的發達決定於私有制的發展。一旦揚棄了私有制，那人的文化潛力就會和諧地完全地發揮出來。到這時候，抽象的知識對立，例如主觀主義和客觀主義、精神主義和物質主義的對立，就消失了。由之，我們知道：解決理論對立的方法是實踐，只有經過人的實踐力，才能解決，哲學是無能爲力的㉔。麥克列蘭認爲馬克思的這個見解，來自席勒。「人的異化了的諸感官找到適合於它們的對象的觀念，企圖聯繫自由和美的活動，多才藝的人的形象——這全來自席勒的『書信』（Briefe）。」㉕更可能的，馬克思也受海涅和海爾維格的影響。

馬克思轉而討論工業在人類歷史中的重要性。他指出：工業的歷史和工業既成的對象的存在，是揭開了人的本質力量和人的心理學。由於過去不了解人的性質，所以歷史變爲宗教史，或變爲政治、藝術、文學等等抽象的普遍本質。可是，工業揭示人的本質力量，成爲人的任何科學的基礎。過去，自然科學只由實用主義觀點而受重視，但最近它的大發展，已經過工業的媒介、實踐地改變人的生活，並準備着人的解放。馬克思說：「**工業**是自然，因此又是自然科學與人之**現實的**，歷史的關係。所以，如果工業被了解爲人的**本質力量**之**外來的**揭露，那我們對自然的**人的**本質和人的**自然**本質都得到了解。結果，自然科學失去它的抽象的物質或者它的唯心主義的方向，將變爲**人**的科學的基礎。」㉖

這種科學，如費爾巴哈所說，是以感性爲基礎。它由感性的意識和感性的需要出發，也就是由自然出發，只有這樣，它才是現實的科學。馬克思說：「此後自然科學將包括人的科學，恰如人的科學包括自然科學，於是只有一種科學。」[27]這可說是馬克思對於人和自然關係的答案。

這部分《手稿》的最後一節，是討論世界的創成。馬克思認爲：「人是自己創造者，如果他依賴別人的恩惠而生活，那他不是獨立的人。由之，他否定大地創造說，認爲自地球發生學(geogeny)出現後，它受很大打擊。有機物從無機物中發生的自然發生說(generatio aequivoca)，是創造說之唯一實踐的反駁。他引亞里士多德的話：人由父母來，在你身上有兩個人的交合，因此人是人的族類行爲的產物。如果你問誰是第一個人和自然的創造者，得到的回答是：「你的疑問本身是一個抽象的產物」。你所以問自然和人的創造，爲着你把自然和人抽象了。「你假定自然和人**不存在**，却要求我對你證明自然和人的**存在**。我現在告訴你：放棄你的抽象，那麼你也會放棄你的疑問。你如果堅持你的抽象，那你就堅持吧：又如果你以爲人和自然是**不存在**的，那你也以爲自己本身不存在，因爲你也確是自然和人。」[28]

如果反對者再問馬克思：我不是假定自然是無，我問你自然的發生，恰如我問解剖學家骨骼的形成。馬克思不對反對者再討論這問題，却如此說：「對於社會主義的人，**這全部所謂世界史**，不外是人經過人類的勞動而創造了人，不外是自然爲人而發展，所以，他關於經過自己本身的**誕生**、關於**他的創生過程**，有着可見的和無可反駁的證明。」由之，對於社會主義的人，關於人和自然以外的存在的疑問，是不合實況的和不可能的。馬克思又說：「作爲這種非實際性的反駁的無神論，也沒有什麼意義了，因爲它是**神的否定**，並且經過這個否定而假設**人的存在**，但是，社會主義却無需這種媒介。它從人和自然的感性知識（**實踐的和理論的**）作爲**本質**開始。」[29]這個觀點一成立，就無需揚棄宗教，恰似人的生活，一旦揚棄異化，就無需否定私有制，也無需共產主義。馬克思做這結論：

「共產主義是作爲否定的否定的肯定，因此是在人的解放和復元過程之歷史發展次一階段所必需的實際情況。共產主義是最近未來之必然形象和動的原理，但這樣的共產主義，不是人類發展的目標——人類社會的構成。」㉚

這部分的《手稿》就此結束，我們不知道末句的意義是什麼。馬丁・米立干(Martin Milligan)以爲「這樣的共產主義」，是指粗糙的、平等主義者（如巴貝夫們所宣傳的）共產主義。史特魯克不同意這觀點。他以爲：這兒，馬克思所說的共產主義，是次一階段的必然形象，是作爲「否定的否定」，可能指異化揚棄後，廢除私有制的人類解放㉛。

## 註釋

❶《手稿》第一二〇至一二一頁。
❷同上書第一三三頁。
❸《馬克思恩格斯全集》第二卷第一五二頁。
❹同上書第一卷第五八〇頁。恩氏此文於一八四三年發表於《新道德世界》。
❺《手稿》第一三三至一三四頁。
❻同上書第一三五頁。
❼同上書第一三五頁。
❽同上書第一三五頁。這兒「自然主義」、「人道主義」都是費爾巴哈的術語。

9《馬克思恩格斯全集》第一卷第五九〇頁。

10《在巴黎兩年》。

11 同上書第一三五至一三六頁。

12 同上書第一三六頁。

13 同上書第一三六頁。

14《馬克思主義以前的馬克思》第一八六頁。

15《手稿》第一三七頁。

16 同上書第一三八頁。

17 同上書第一三八至一三九頁。

18 同上書第一三九頁。

19 同上書第一三九頁。

20 同上書第一四〇頁。

21 同上書第一四〇頁。

22 同上書第一四一頁。

23 同上書。

24 同上書第一四一至一四二頁。

25《馬克思主義以前的馬克思》第一八八至一八九頁。

26《手稿》第一四三頁。

27 同上書第一四三頁。

●同上書第一四五頁。

●同上書第一四五至一四六頁。

●同上書第一四六頁。

●同上書第二四五頁。《手稿》後面還有㈠「人的需要的意義」，是分析欲望，生產和分工；㈡「公民社會中貨幣的權力」，是論述貨幣與「異化」和「外化」的關係。

# 第二十二章
# 經濟學哲學手稿(三)

我們知道：法國哲學家研究的主題，是物質和精神的關係。德國哲學家也研究同主題，卻找覓主體和客體的關係：康德以爲主體不能知道客體，和客體不能認識。費希特不滿康德的「不可知論」(agnosticism)，認爲「自我」(主體)決定「非我」(客體)，但他的主觀唯心主義強調實踐或行動的必要。謝林注重自然，將費希特的主觀唯心主義轉變爲客觀唯心主義。黑格爾捨棄費希特和謝林的片面性，把一切人類知識包括於各主、客體的系統對立中，認爲主體和客體一統於絕對。他以爲：在絕對精神中先有意識，以後有自我意願。

黑格爾體系顯露德國以前哲學，不，以前所有哲學的弱點，宣稱精神支配物質。如我們所知道的，這種思想流行於當日德國學術界。馬克思本人，由他的一八三九年十一月給父親的信❶，說明他也受黑格爾的影響。

馬克思和當時一些黑格爾左派一樣，接受費爾巴哈的思想，離開黑格爾的唯心主義，到巴黎後，他估計費爾巴哈的哲學，也發現它的弱點。當然這個思想轉變過程，是慢慢的，不是突然的。

黑格爾在《邏輯學》中說：對於自由，必然地使「我們感到某些存在的事物，莫不是我們的」。因此，他認爲人的目的，是獲得自由。哲學家的主要任務，就是指出人在何種條件下獲得自由。他又說：人獲得自由後，就有自我意識，於是他佔有他的「本質」，和他獲得了他的「自我」。可是，由於兩個

條件，人和他的「本質」分離。那就是「必需」和「異化」。所謂「必需」是指人要依賴自然，受自然的限制，也就是說：受富源有限和體力有限的限制。所謂「異化」，指「自我」分爲人和物，分爲企圖控制自己命運的主體，和受別人操縱的客體。到科學發達，人克服「必需」和控制自然，可是人怎能克服主體與客體分離的奧秘呢？如果主體與客體分離，人怎能有「自我意識」呢？布魯諾・鮑威爾解決這難題，以爲靠揭發人類關係（也就是：在社會活動後面的實在動機）之神秘的批判哲學的發展。他認爲人一生下來，對於他們的道德和信仰，對於他們的合理性和不合理性，多數人只有接受，和忘卻來源，也就是說他們受世界的規定。如果能夠把所有信仰給與批判，人就有自我意識，並由之有了理性。因此，克服那主體和客體分離的二元性，只有經過獲得自我意識的成功。費爾巴哈解決這難題，採取另一方式。他以爲異化由於宗教的迷信和拜物教性。他指出：路德摧毀人和上帝的媒介的制度，他自己是路德第二，要摧毀上帝。如果人能解除神學化的宗教，人就自由。這等於說：要克服異化，應把神性給人。

馬克思的見解和前述兩人不同。當黑格爾討論「自由」時，曾提出一個原則，即「行動」。他以爲：人要克服主體和客體的二元性，只有經過「行動」，人在「行動」中才找到自我。馬克思把「行動」改爲「勞動」。人經過勞動變爲社會的、合作的動物；經過勞動，改變自然。可是，由於私有制的存在，產生勞動的「異化」和「外在」。因此，要取消「異化」和「外化」，只有廢除私有制。這一觀點的發揮，使馬克思把經濟學和哲學結合在一起，同時又把哲學建立於唯物主義基礎之上。

《手稿》因此於分析和論述經濟學各範疇之後，轉到哲學，也就是它的第三部分題爲「黑格爾辯證法的批判和哲學一般的批判」。

先說辯證法。

我們知道：受費爾巴哈影響的馬克思，放棄黑格爾的唯心主義，可是卻保留黑格爾的辯證法。黑氏在《哲學百科全書》(*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1817)中說：「每個思想都有三個形態，那又都是邏輯的眞實或確實：第一是抽象的或合理的形式，說是某些事物；第二是辯證的否定，說不是某些事物；第三是思辨的、具體的解釋：A又不是A，A是非A。這三個形態不是構成邏輯的三部分，只是每個事物的契機，那是邏輯的眞實或確實。它們都屬於哲學的概念(philosopical concept)。每個概念是合理的，是抽象地反對別的，和它與它的對立者在意義廣泛中統一起來。這就是辯證法的定義。」❷

《手稿》先說辯證法。

馬克思不是說辯證法的應用和內容。他如此說：

「在和當今**批判神學家們**對立中，我認爲本書的末章，分析**黑格爾辯證法**和黑格爾哲學一般是絕對必要的，因爲這一工作還未完成。**缺乏徹底性**，不是偶然的，因爲**批判的**神學家，始終是**神學家**。因此，或者他從作爲一個權威的哲學之某一前提出發，或者他在批判的過程中，並且經別人的發現，對哲學的諸前提發生了懷疑，他就用怯懦的方法，無猶豫地放棄和**抽掉**這些前提，僅僅用消極的、無意識的、詭辯的方式表示他對這些前提的隸屬和對這種隸屬的憤怒而已。」❸

這兒，馬克思所說的「批判的神學家們」，是指布魯諾•鮑威爾們，也就是黑格爾左派。可是，《手稿》只有些批評，並沒有完全的批評。他指出黑格爾左派的缺點，如此說：

「現代德國批判，那麼專心着過去，又那麼多地受它的資料展開的限制，以致對於批判方法

發生了完全無批判的態度，並且關於我們怎樣對待黑格爾**辯證法**，這個**部份地是形式的**但實際上是**本質的**問題，完全失去了留意。」❹

這兒，馬克思以為布魯諾．鮑威爾和施特勞斯的著作，都不過是思辨的、唯心主義的批判，還全受黑格爾邏輯的束縛。他倆所說的，「在詞句上，和黑格爾的見解沒有什麼區別，反而是重複黑格爾的話」❺。他倆都不重視黑格爾的辯證法。

費爾巴哈卻屬例外❻。馬克思如此說：「只有費爾巴哈對黑格爾辯證法有一個**嚴肅的**、**批判的**態度，並且在這個領域有了卓越的發現。事實上，他是舊哲學的眞正克服者。他的成就的廣大，和他的傲慢的單純性把這成就貢獻給世界，恰與別人的相反態度有驚人的對立。」❼

費爾巴哈的偉大成就究竟是什麼呢？馬克思以為有三：

(1)證明了哲學不外是被弄成思想的，並且被思想闡明的宗教，因此，應當同樣地被斷定為人的本質異化之另一形式和定在方式；

(2)建立眞正的**唯物主義**和**現實科學**，因為費爾巴哈也把「人對人的社會關係」，作為理論的基本原則；

(3)他反對否定的否定，它宣稱是絕對肯定者、自我支持的肯定者，積極地在自己身上建立基礎的肯定者。❽

馬克思又指出費爾巴哈這樣地闡明辯證法：

第一、黑格爾從實體的異化（在邏輯上，從無限者、抽象的普遍者）出發，從絕對的和固定的抽象出

發，通俗地說，他從宗教和神學出發。

第二、他揚棄無限者，設定現實者、感性者、實在者、有限者、特殊者（哲學——宗教和神學的揚棄）。

第三、他又揚棄肯定者，恢復抽象，無限者——恢復宗教和神學。

因此，費爾巴哈認爲否定之否定，**僅僅**作爲哲學和自身的矛盾——作爲在否定了神學（超越性等等）之後又肯定神學，也就是了解爲和自身對立中肯定神學的哲學。❾

馬克思並沒有再做進一步的說明。我們知道：黑格爾的辯證法所說精神的自我發展，是指哲學思想的內在長成和人的歷史。又由之，他把歷史解釋爲世界精神（Weltgeist）的逐漸演進。在每一演進階段（古代、中世紀、現代或者中國、希臘和日耳曼族、或者哲學的體系），都代表「絕對」完成的特定階段。就爲這一點，費爾巴哈有理由地說黑格爾體系實是神學。歷史呢？它不是記載戰爭、王侯、政府等等，只是感覺的逐漸展開的過程。就爲着歷史被視爲精神的各個階段，所以，社會經濟的關係被掩藏起來，或者取神秘形式而顯現。

關於黑格爾的精神發展的哲學，當然以《精神現象學》（*Phenomenologie des Geistes*, 1806）爲代表，因此，馬克思在論述費爾巴哈對黑格爾的辯證法觀後，就轉而分析這部著作❿。

他如此說：「讓我們看黑格爾的體系。人們必須以黑格爾的『現象學』，以黑格爾哲學的眞實來源和秘密來開始。」⓫

恩格斯在《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中，對《精神現象學》如此說：它，「也可以叫做同精神胚胎學和精神古生物類似的學問，是對個人意識各個發展階段的闡述，這些階段可以

看做人的意識在歷史上所經過的各個階段的縮影。」⑫

《手稿》先按《精神現象學》的目錄，敘述它的內容：

現象學

A.自我意識

一、意識：(a)感官經驗(sense-experience)的確信：或者「這個」和意謂。(b)知覺，或者有諸屬性的事物和欺騙。(c)力和悟性，現象和超越感覺的世界。

二、自我意識。自我確信的眞理。(a)自我意識的自立性和非自立性：主與僕。(b)自我意識的自由：斯多亞主義、懷疑主義和不幸的意識。

三、理性。理性的確信和理性的眞理。(a)觀察作爲理性的過程。自然和自我意識的觀察。(b)理性的自我意識經過自身而實現。快樂和必要性。心情的規律和自負的瘋狂。德行和世故。(c)個性，它自身和對自身是實在的。精神的動物王國和欺騙，或者實情。作爲立法者的理性。檢驗法律的理性。

B.精神

一、眞的精神、人倫。

二、自我異化的精神——文化。

三、自我確信的精神、道德性。

## C. 宗教

自然宗教，藝術形式的宗教，啓示宗教。

## D. 絕對知識

由這內容，人們知道：黑格爾敍述精神的發展，精神的現象由個人意識的最基本動作，到達絕對知識和自由。他在「邏輯學」中如此說：「我把意識的運動，由自我與對象之初次生疏的對立出發，到達絕對知識。這個過程經過**思惟與對象**的關係之一切形式，結果是達到**知識理論**的概念。」⑬

黑格爾的《精神現象學》的開始，是論述主體對外部世界的認識，這是每個人日常生活最基本的動作。這過程，馬克思標題爲「意識」，黑格爾後來在《百科全書》中總稱爲「主觀精神」。譬如：「我」是主體，見一座房子(客體)。這是個人的感官確信。但是，我和房子都可以「否定」，也就是那座「房子」可代視野所及的其他對象，「我」也可以代別人，只在「這兒」和「當前」，那我所見的才有普遍性。黑格爾稱這個普遍性爲感官確信的「眞理」，那達到普遍性過程，叫做「否定」(verneinung)。

就在這個時候，感官確信轉爲知覺(perception = wahrnehmung)。它是認識隨時間與空間不斷變更的「事物」。事物都有某些屬性或「決定性」(determinateness)。它又是對立物的統一物。

抽象的分析如果繼續進行，就由知覺轉入現象(appearance = erscheinung)。於是，經過悟性(understanding = verstand)而達到理性(reason = vernunft)。此時，意識轉爲自我意識，人進入眞理的內部領域。在自我意識界中，我不僅見到我自己，還見到我們。

黑格爾的分析突然轉入社會界。他不僅敍述精神的個人經驗，還敍述在歷史上的經驗。一般讀者

都以爲此時黑格爾的文字曖昧，難於明白。只有引述狄德羅的《拉摩的侄子》(*Neveu de Rameau*)是例外（一八六九年四月十五日，馬克思給恩格斯信，也說狄氏這部書是「唯一的傑作」，並引黑格爾話）[14]。論述自我意識時，黑格爾指出：我和他人不是一樣的。由自我意識和自我對立，引起主與僕(Herr und Knecht)的分析。它是《精神現象學》極動人的一節。主與僕關係的建立，經過「勞動」，有了它，僕的意識才發生。因爲他的勞動生產物不屬於他，只在有這意識後，才發生自由的觀念。

黑格爾進一步找覓「自我意識的自由」，並在歷史中找到它。他找到斯多亞主義、懷疑主義和中世紀宗教生活的「不幸的意識」。他再轉入理性階段，發現精神面對自然，又經過客觀精神階段，發現精神面對法律、倫理、文化、語言、道德性和宗教。最後，他抵達目的地即絕對知識。這時，精神自我解放，所有前此意識的形式都顯出各自面目。無需說，黑格爾的自由是哲學的自由，是精神的一種狀態。

由黑格爾的辯證過程，客體在不同意識狀況中面對主體。在這過程，客體先在主體之外，而後取新形式回轉來，這叫做對象化(objectivization＝vergegenständlichung)、外化(exteralization＝entäusserung)、分裂(disunity＝entweiung)，和異化(estrangement or alienation＝verfremdung)。黑格爾在不幸的意識中，說明異化概念，在客觀精神領域，他還說到「自我異化」。前面已說過，費爾巴哈和馬克思都應用這術語，尤其是馬克思在《手稿》的經濟學部分曾詳細地發揮它。

《精神現象學》中的「自我異化的精神」，論述文化和文明。黑格爾說：在社會的自我意識中發現的精神生活，分裂爲普遍精神、社會精神和個人精神。個人爲除去矛盾，即他的眞正生活離開他自己，要用鬥爭方式除去它。這鬥爭「可以採取知識的、經濟的、宗教的或倫理的形式，那典型，我們叫做文化或文明。黑格爾引《拉摩的侄子》、歐洲歷史到達啓蒙運動和法國革命做說明[15]。

馬克思認爲黑格爾有「兩個錯誤」：「第一，在黑格爾哲學產地——『現象學』表現得最明顯。例如，當時黑格爾所理解的財富、國家權力等等是作爲與**人類**本質異化了的諸事物，這了解只發生於他們的思想形式中……它們是思惟的事物，因此，它們只是**純粹的**異化，也就是抽象的、哲學的思惟。所以，這全部過程，是以『絕對知識』結束。」馬氏又說：「**哲學家**把自己安排成異化了世界的**尺度**(他本身就是異化了人的抽象形態)。整個**外化過程的歷史**，和**外化的收復**整個過程，因此，不是別的，而是抽象的(也就是絕對的)思維——邏輯的、思辨的思維的**生產史**。」⑯

馬克思接著說：「因此，**異化**(它形成著這種外化的眞正關心和這種外化的揚棄)是**在於自己**和**對於自己**、**意識**和**自我意識**、**客體**和**主體**的對立，也就是說：在思想本身之內，抽象思維和感性現實或現實感性的對立。」其他一切對立，不過是這些對立的假象。「不是人把自己**對象化**爲**非人的**和自己對立，而是他把自己**對象化**爲與抽象思想的**區別**和**對立**，這成爲異化被假定的和應當揚棄的本質。人的本質力量(它變爲諸對象，的確是異化的諸對象)的佔有，因此，**首先**只在**意識**中、在**純粹思想**中，也就是在**抽象**中進行。這些對象的占有，是作爲**思想**和作爲**思想的運動**。」⑰

「第二、爲人辯明他有收復對象世界的權利——例如認識**感性**意識不是**抽象的**感性意識，而是一個**人類的**感性意識；又認識宗教、財富等等不過是**人類**對象化的、人的本質力量用於勞作的異化了的世界，和因此只是走到眞實的人類世界的途徑而已。於是，這佔有或對這過程的洞察對於黑格爾爲這個形式：感性、宗教、國家權力等等都是**精神的**事物，因爲只有**精神**是人的眞正本質，並且精神的眞正形式，是思維著的精神，是邏輯的、思辨的精神。自然的**人類特性**和被歷史(人的產物)所創造之自然的人類特性，表現於這形式中：它們都是抽象精神的**諸產物**，所以在這個限度內，是**精神的**諸形態——**思維的諸事物**。」⑱

儘管有這兩個缺點的指出，馬克思仍承認黑格爾的成就。他以爲：雖然在《精神現象學》中的批判，是隱蔽的、神秘的和不明確的，但它緊握著人的**異化**，卻準備著超出黑格爾觀點之外的一切因素。換句話說：當時還沒有一個門徒，能超越他們的老師。關於「不幸的意識」，「正直的意識」，「高貴的意識和下賤的意識」的鬥爭等等，這些章內包含著整個領域，如宗教、國家、市民生活等等**批判**諸因素；不過尙在異化了的形式裏面。就爲著本質、對象表現爲思想的事物，主體始終是意識或自我意識，或者說對象不過作爲抽象的意識，人不過作爲自我意識表現出來，因此，出現的異化了各現象，不過是意識和自我意識的各種形式而已。

馬克思對黑格爾的態度綜合如下：

「黑格爾的《現象學》和它的最後結果——否定性的辯證法作爲運動著和產生著的原理——之偉大的成就，在於首先、黑格爾把人的自我創生作爲一個過程，把對象化作爲失去對象，作爲外化和作爲這個外化的揚棄；因此，他把握**勞動**的本質，並把對象化了的人——眞實的，因爲是現實的人——理解爲人，**自己勞動**的結果。」⑲

這等於說：人和自己作爲種屬的本質之現實的、實踐的關係，只有經過他的種屬的力量全部發揮出來，也就是他把他的種屬的力量作爲對象而離開他自己。這又等於說：異化是人的演進過程所必有的階段。馬克思於結束批評《現象學》之前，轉到他所認爲黑格爾的基本弱點，也就是對於勞動本質的認識。他如此說：

「黑格爾……把**勞動**作爲人的**本質**，作爲自己確定的人的本質來把握；他只看到勞動的肯定

方面，沒有看到它的否定方面。勞動是在**外化**的範圍內**人的自爲的成長**(coming-to-be for himself)，或者作爲**外化了**的人。黑格爾唯一知道和承認的勞動，是**抽象地精神的**勞動。」[20]

這些話，明白地說出馬克思不同意黑格爾的論點，和他贊成黑格爾的是什麼。他進而論述《現象學》的末章，即「絕對知識」。他說：「主要之點是：**意識的對象**不外是**自我意識**，或者對象不過是**對象化了的自我意識**——把自我意識作爲對象（人的設定等於自我意識）。因此問題是**意識的對象**的克服。」[21]

馬克思以爲：黑格爾對於克服意識對象性的問題有錯誤。因爲，黑氏把「對象性視爲一種**異化了**的人類關係，與**人的本質**、與自我意識都不相應。重新佔有對象化了人的本質（採取某物疏外地異化的形式），不僅揚棄**異化**，而且也揚棄對象化。這等於說：人被視爲一個**非對象的**、**精神的存在**。」[22]

馬克思又說：

「黑格爾認爲：**人的本質**——**人**——等於**自我意識**。因此，人的本質的一切異化，**不外是自我意識的異化**。自我意識的異化，沒有被視爲人類**現實的**異化的表現——它的表現，反映於知識界和思維中。**現實的**異化——實在地表現出來——按照它隱藏在**最深處**的（經過哲學才帶到光明中來）本質來看，不外是現實的人的本質**自我意識**的異化的**顯現**。因此，理解這一點的科學，叫做**現象學**[23]。所以，異化了的、對象化了的本質之重新佔爲己有，表現爲進入自我意識的合體：把自己本質作爲自己所有的人，**不過是**把對象的本質作爲自己的自我意識。對象返歸自身中去，因此是對象的重新佔爲己有。」[24]

馬克思所指黑格爾的錯誤，由前面論述，在於：就主體而言，把人與自我意識同一化，就客體而言，將異化和對象性等同視之。他在批評黑格爾的關於揚棄對象性之唯心主義的理論中，提出自己的意見。它，依盧卡奇的話，就是後來作爲「馬克思主義」之一基石的唯物主義的理論㉕。

馬克思再討論：黑格爾對於克服異化的理論。這分爲兩部分：第一、他陳述自己對於人作爲對象的，自然的存在的觀點；第二，他批評黑格爾的唯心主義。現在先說前者。

馬克思反對黑格爾的「人等於自我意識」的觀點。他如此說：

> 「一個生動的、自然的（武裝著和賦有對象的即物質的本質力量）存在，應該有它的本質之**現實的**、**自然的諸對象**；同時，事實上這個自我外化應建立一個**現實的**對象世界，但在外化的形式下的世界，不屬於自己本質的存在、一個優勢的世界。這裏沒有一點不可摸捉的神秘的東西。如果不是這樣的話，倒成爲神秘了。」㉖

如果人化爲自我意識，也只是自身之外的抽象物，即人的思想的產物。馬克思因此說：「當現實的、肉體的**人**，他的雙足站在鞏固基地上的人、呑吐著一切自然力量的人，經過他的外化**創立**他的現實的、對象化的**本質力量**而作爲異化的對象時，這創設作用，在這個過程中，不是主體，它（創設作用）卻是**對象化的**本質力量的主體能力。這主體能力的活動，因此，一定也是**對象化**的活動。」㉗馬克思又說：「這裏，我們看到徹底發揮的自然主義或人道主義怎樣地既和唯心主義也和唯物主義區別著，同時又眞正地結合二者。我們見到，怎樣地只有自然主義才能夠說明世界史的表演。」㉘這等於說，他把自己觀點作爲「自然主義」或「人道主義」，而與「唯心主義」和「唯物主義」不同。記著：他的「人道主義」不就是「唯物主義」。

馬克思接著的兩段（曾刪去），是論述自然主義和對象性。他以爲：人直接地是自然存在，又是活生生的自然存在。一方面，人本身有種種自然力量作爲本能；另一方面，人作爲自然的、肉體的、感性的、對象化的存在，是痛苦的、受制約的、受限制的生物。在人身以外的諸對象，是需要的諸對象，是人的本質力量之實現和保障所不可缺少的。「所謂人是一個**肉體的**、活生生的、現實的、感性的、對象化的存在，充滿自然的活力，乃是說他具有**現實的**、**感性的對象**，作爲他的存在的對象，作爲他的生活的對象，或者也可以說他只能在現實的、感性的種種對象中**表現**他的生活。客觀地（對象地）、自然地、感性地存在著，同在自己以外具有對象、自然和感覺，或者同本身對於第三者成爲對象、自然和感覺，是同一的事。**飢餓**是一個自然的**需要**，因此需要他自身以外的**自然**（物）、一個外部的**對象**來滿足自己、來安全自己。」這恰似太陽是植物不可缺少的對象。由之，馬克思有這結論：

「一個存在，如果在它的外部沒有它的自然，便不是**自然的**存在。在自然體系中就沒有資格。一個存在如果在它的外部沒有對象，便不是一個對象化的存在。一個存在如果對第三者不是一個對象，便沒有什麼存在做它的**對象**；換句話說，它沒有對象化的關係。它的存在不是對象（客觀）化的東西。」[29]

馬克思還假定另一種存在：既不是對象，又沒有對象，那這種存在是抽象的。他說：「人作爲一個對象化的感性的存在，因此是感著**痛苦的**存在。又爲著他感受到種種痛苦，是**熱情的**存在。熱情是人對他的對象之拚命追求的本質力量。」[30]這觀點，是十八世紀法國唯物主義在費爾巴哈和愛爾維修的，但馬克思的思想，關於自然和對象性的術語，卻來自費爾巴哈的《未來的哲學》[31]。

馬克思再論述人和其他自然存在的區別。他說：「人不僅僅是一個自然的存在，而且他是一個**人**

**類**的自然存在。」㉜因爲他是種屬的存在。他說了這些話後，又刪去。也許他以爲那論點不足說服人。

馬克思接著評論《現象學》的最後一章。他以爲：意識如何存在的方式，和某種東西對意識如何存在的方式，就是知識。「知識是意識的唯一表演」。知識又是意識的唯一對象性的關係。對於黑格爾的見解，他以爲有兩個要點：第一、意識知道對象的虛無性，即對象不存在，因爲意識知道對象是它的「自我外在」，也就是它的對象和它本身不分彼此。第二、意識揚棄和收回這個外化和對象化。他綜合地說：「在這個討論中，彙集了思辨的一切迷妄。」㉝

對於黑格爾的觀點，馬克思有下面的批評：第一、黑格爾把異化等於對象性。第二、人把精神世界作爲外化而認識，又在這個外化的形象中承認了這個精神世界，並且自稱這是他的眞實的存在，也就是在自己的身邊。他如此說：

> 「例如，在揚棄了宗教之後，在認識宗教是自我外化的產物之後，他還以爲在**宗教作爲宗教**中確認自己。就在這裏**存在著**黑格爾之**錯誤的**實證主義的，或者他僅僅**表面的**批判主義的根源。這又是費爾巴哈所指稱之宗教或神學的創設、否定和重建——這也就是應當更一般地加以了解的。於是，理性在非理性作爲非理性中，是在自己身邊的。在法權、政治等等裏面過著外化生活的人，就在這樣外化生活中過著他的眞正人類的生活。」㉞

馬克思肯定地如此批判黑格爾：「可見，黑格爾對宗教、國家等等的調和行爲，是不成爲問題了；因爲這種謊話是他的原則的謊話。」㉟馬克思和黑格爾根本不同的見解，是「揚棄」(Aufhebung)一詞的意義㊱。他以爲黑格爾的說法只是一種思辨的圈套。他如此說：

「因此，在黑格爾那裏，否定的否定並不是通過假象的本質的否定來肯定眞實的本質，而是在假象的本質被否定中肯定假象的或離開自己而異化的本質，或者否定這個假象的本質，即否定在人之外，不以人爲轉移的對象的本質和它之轉化爲主體。」㊲

私有制、道德、家族、市民社會、國家雖然在思想上被揚棄了而仍舊存在，由於黑格爾的揚棄是否定和保存的結合。又人只在哲學中，才是眞實的人，因此，只有宗教哲學家才眞正信仰宗教。看馬克思的話：

「在黑格爾那裏，起特殊作用的是**揚棄**，它把否定和保存肯定結合起來。

例如，在黑格爾的《法哲學》中，被揚棄了的**私法**等於**道德**，被揚棄了的道德等於**家族**，被揚棄了的家族等於**市民社會**，被揚棄了的市民社會等於**國家**，被揚棄了的國家等於**世界史**。在**實在的世界中**，私法、道德、家族、市民社會、國家等等，都繼續以前一樣存在著，它們只成爲人的生存和存在的**契機**、形式，而這些契機、形式只要互相孤立就沒有力量，它們互相廢除，互相產生等等。它們已變爲**運動的契機**(moments of motion)。

在它們的現實存在中，它們的這個**動的**本質是被掩蓋著的。它最先只是在思維中，在哲學中被揭露出來，展示出來。因此，我的眞實的宗教存在，是我的在**宗教哲學**中的存在，我的眞實的政治存在，是我的在**法的哲學**中的存在；我的眞實的自然的存在，是我的在**自然哲學**中的存在；我的眞實的藝術的存在，是我在**藝術哲學**中的存在；我的眞實的**人的**存在，是我的在**哲學**中的存在。因此，宗教、國家、自然、藝術的眞實的存在，就是**哲學**、國家**哲學**、自然**哲學**、藝術哲學。但是，如果宗教哲學等等對我是宗教的唯一眞實的存在，那麼，我只有作爲**宗教哲學家**才是眞正

信仰宗教的，而且這樣一來，我就否認**現實的**宗教信仰和現實地**信仰宗教的**人。……

同樣地，被揚棄的**質**等於**量**，被揚棄了的量等於度，被揚棄了的度等於**本質**，被揚棄了的本質等於**現象**，被揚棄了的現象等於**現實**，被揚棄了的現實等於**概念**，被揚棄了的概念等於**客觀性**；被揚棄了的客觀性等於**絕對理念**，被揚棄了的絕對理念等於**自然**；被揚棄了的自然等於**主觀**精神；被揚棄了的主觀精神等於**道德**的客觀精神；被揚棄了的道德精神等於**藝術**；被揚棄了的藝術等於**宗教**；被揚棄了的宗教等於**絕對知識**。」[38]

爲著黑格爾在哲學中所揚棄的，不是現實的宗教、現實的國家、現實的自然，只是已經作爲知識對象的宗教本身也就是教義，只是作爲法學、政治學和自然科學。總而言之，他所說的，不是眞實的事物，只是與通用的概念（指神學的、法學的、政治學的、自然科學的等等的通用概念）相矛盾。

馬克思現在轉到本節開端所說黑格爾的成就，就是關於他的辯證法之肯定的一面（在異化的範圍內）。黑格爾深入異化過程和異化的揚棄中去，洞見了許多事：「無神論作爲上帝的揚棄，是理論的人道主義的生成，共產主義作爲私有制的揚棄，是要求回復眞正人類的生活作爲人的財產，由之是實踐共產主義的生成（或者恰正是：無神論經過揚棄宗教的媒介就是人道主義，共產主義經過揚棄私有制的媒介就是人道主義）。只有經過這種媒介的揚棄——它是一個必然的前提——然後，積極地從自己開始的人道主義、**積極的人道主義**才生成。」[39]這種共產主義，不是回到原始自然的狀態，而是一切人力量的全部發展。

馬克思又重複這意見：黑格爾緊抓著人類勞動的眞正性質，也就是：在抽象範圍內，黑格爾認爲勞動是人的自我創生(self-genesis)的活動。結果有三：(1)自我創生的活動，只是形式的活動，因爲人類的本質自身只是一種抽象的、思維的本質，只能看做自我意識。(2)由於解釋是形式的和抽象的，因此

外化的揚棄成爲外化的肯定；或者換句話說：對於黑格爾，那**自我創生**的和對象化的運動，取自我外化和自我異化的形式是絕對的，因而是「神靈的過程」(divine process)。(3)這個過程必須有一主體，也就是神或「絕對精神」，它作爲結果而出現。於是現實的人和現實的自然，就成爲非現實的人的和非現實自然的賓詞。馬克思只發揮了(1)，手稿就中斷了。他指出「自我對象化之內容豐富的、活生生的、感性的、具體的活動」間的矛盾，發揮自己關於人類本質的觀點，和指出黑格爾抽象的否定之否定的形式主義。他以爲「絕對理念」必須轉變爲它的反對物即自然。他接著論述黑格爾的自然觀，而手稿也中斷了。

馬克思對於黑格爾的辯證法之批判，三十年後（一八七三年），曾在《資本論》第二版序言有詳細的說明，可引爲他的批判的總結。他如此說：

> 「我的辯證法，在基礎上就不只與黑格爾的辯證法不同，並且是它的正相反對。在黑格爾，思維過程——他在『觀念』的名稱下，把它轉化爲一個獨立的主體——是現實界的創造主；現實只是它的外部現象。反過來，在我，觀念不外是在人類頭腦中變位了變形了的物質。
>
> 在黑格爾辯證法仍甚流行的將近三十年前，我已批評過黑格爾辯證法的神秘的方面。……辯證法在黑格爾手中神秘化了，但綜合地，有意識地，敘述辯證法一般的運動形態的，還要算他最早。在他手上，辯證法是倒立著。必須轉過來，我們方才能在神秘的外殼中，發現合理的核。
>
> 辯證法，在它的神秘姿態上，是德意志的流行品，因爲它使現存事物顯然光彩。但在它的合理形態上，辯證法卻引起資產階級和他們的代言人的煩惱與恐怖，因爲它在現存事物的肯定的理解中，包含着它的否定的理解，它的必然消滅的理解；它對於每一個生成了的形態，都是在運動

的流中，就它的暫時經過的方面去理解；它不由任何物受到威脅，就它的本質說，便是批判的、革命的。」㊵

## 註釋

❶參閱本書第六章。

❷引自史特魯克前揭書第三一至三二頁。黑格爾在《精神現象學》中也有詳細的解說。流行這見解：黑格爾的辯證法就是：正題(Thesis)、反題(antithesis)和合題(Legnthesis)。依李契西姆(George Lightheim)在《馬克思主義——歷史的和批判的研究》(*Marxism-An Historical and Critical Study*, 1961)中的話，黑格爾未曾用這術語，那是費希特的。馬克思在《哲學之貧困》中，用正題、反題和合題，是便於指明蒲魯東的錯解辯證法。一八六八年一月八日，他函告恩格斯：「杜林……最滑稽的是他把我和施泰因並列一起，因為我運用辯證法，而施泰因在笨拙的三段論(trichotomy)中用一些黑格爾範疇的突變，把一切最瑣屑的東西，不加思索地混合起來。」(李季譯《馬克思恩格斯通信集》第四卷第五頁)。

❸《手稿》第六四頁。

❹同上書第一七〇頁。

❺同上書第一七〇至一七一頁。

❻❼馬克思對於費爾巴哈的恭維，前面已有敘述。數年前又發現馬氏給費氏的一封信，也就是在他發表〈黑格爾法哲學批判導言〉之後：一八四四年八月。他把這篇論文寫給費爾巴哈，並在信中說：「我高興地找一機會向您表白我對您的大恭維和——允許我用這個字——愛。您的《未來的哲學》和《信仰的本質》，儘管它們的篇幅受限制，無論為何，比今日德國文獻的總計還要重些。在這些著作中——我不知道您是否有意的——您對社會主義、還有共產主義給與哲學的基礎。」(引自麥克列蘭著《馬

克思主義以前的馬克思》第一九四頁)

8. 同上書第一七二頁。

9. 同上書第一七二頁。

10. 黑格爾的主要著作是:《精神現象學》、《邏輯學》(*Wissenschaft der Logik*, 1812-16)、和他死後出版的《歷史哲學》(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837)。由一八三二至一八四〇年間,共出版《黑格爾全集》十八卷,這都是馬克思閱讀過的。至於黑格爾青年期的著作,要等到本世紀出版,那是馬克思未曾見過的。可是,依盧卡奇的《青年黑格爾》,馬克思青年期的思想,恰和青年黑格爾的雷同。

11. 《手稿》第一七三頁。

12. 《馬克思恩格斯全集》第二十一卷第三一〇頁。

13. 引自史特魯克的序論,見《手稿》第三四頁。

14. 《馬克思恩格斯通信集》第四卷第二一一至二一二頁。

15. 以上關於《精神現象學》內容的說明,參考史特魯克在《手稿》的序言第四節「黑格爾」。

16. 同上書第一七五頁。

17. 同上書。

18. 同上書第一七六頁。

19. 同上書第一七七頁。

20. 同上書。

21. 同上書第一七八頁。

22. 同上。「精神的存在」,盧卡奇著《青年黑格爾》日譯為「唯心論的存在」(第五二四頁),何思敬譯為「精靈的本質」(第一二

九頁）。

關於「存在」一詞，應有解說。Wessen 英譯爲Essence或Being。Essence的第一義本書譯爲「本質」，是指某物的眞正存在，不是虛無的。Wessen的第二義，等於英文的Being，如ein menschliches Wessen英文譯爲：a human being，如das höchste Wessen 英文譯爲Supreme being，本書都譯爲「存在」。Wessen的第三義含有集合之意，如Zeitungwessen等於英文the press，Postwessen等於英文的post office。馬克思所說das menschliche Wessen（譯爲「人類本質」）指諸社會關係的整體。

正由於Wessen有不同的意義，馬克思的用法也不同，所以英文有各種譯法，本書按照英譯本譯爲「本質」或「存在」。

㉓現象學就是現象的學說。康德用這名詞，表示物體運動的現象。黑格爾用這名詞，表示精神發展方式的學說，也就是：由簡單知識到絕對知識。

㉔《手稿》第一七八至一七九頁。

㉕《青年黑格爾》第五二四頁。

㉖《手稿》第一八〇頁。

㉗同上書第一八〇頁。

㉘同上書第一八一頁。

㉙同上書第一八一至一八二頁。

㉚同上書第一八二頁。

㉛參克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第二〇〇頁。

㉜《手稿》第一八二頁。

㉝《手稿》第一八四頁。

㉞同上書第一八四至一八五頁。

㉕同上書第一八五頁。

㉖參克列蘭著《馬克思主義以前的馬克思》第二〇一頁。

㉗同[illegible]。

㉘《手稿》第一八五至一八六頁。

㉙同上書第一八七頁。

㉚《資本論》第一卷，人民出版社一九五六年版第一七至一八頁。

# 第二十三章
# 經濟學哲學手稿(四)

對馬克斯的思想演變有研究者，都知道《手稿》是黑格爾左派馬克思走進「馬克思主義」之一思想的橋樑。它和其它初期著作一樣，在他生時未曾出版或再版❶。

儘管他於一八四八年發表被稱爲「經典著作」的《共產黨宣言》，在第十九世紀四十和五十年代，不算做名作家：就在社會主義思想界中，他的名聲不及蒲魯東，甚至於也不及恩格斯。他遲到一八五九年出版《政治經濟學批判》，才成爲經濟學家❷。

也許馬克思之成爲公認的思想家或政治經濟學家，是在《政治經濟學批判》脫稿時期——就在此時《共產黨宣言》發生作用，所以他在《政治經濟學批判》的「序言」中如此說《德意志意識形態》：

「當一八四五年春他（恩格斯——稼）也住在布魯塞爾時，我們決定共同鑽研我們的見解與德國哲學思想體系的見解之間的對立，實際上是把我們從前的哲學信仰清算一下。這個心願是以批判黑格爾以後的哲學的形式來實現的。八開本兩厚冊的原稿（即《德意志意識形態》——稼）早已送到威斯特伐里亞的出版所，後來我們才接到通知說，由於情況改變，不能付印。既然我們已經達到了我們的主要目的——自己弄清問題，我們就情願讓原稿留給老鼠的牙齒去批判了。」❸

如果已決定付印的《德意志意識形態》，爲著「自己弄淸問題」已了「心願」，可「讓老鼠的牙齒

去批判」，其它的初期著作——《手稿》當然也不值得重視了。所以一八八六年二月十五日，恩格斯寫信給弗・凱利・威士涅威茨基(Florence Kelley Wischnewetzky)夫人如此說：「我舊書中許多段半黑格爾主義者的語言，不僅不能翻譯，就在德國，它的大部分也失去了意義。」一八八八年二月，恩格斯寫《路德維希・費爾巴哈與德國古典哲學的終結》的序言中，也說到一八四五年間的著作。他說：「我們也樂意把原稿給老鼠去咬齧批判，因爲我們的主要目的——自己弄明白問題——已經達到了。」儘管兩人對初期作品有這心境，並不是把它們視爲廢物。

一八六七年四月二十四日馬克思在漢諾威寫信給恩格斯說庫格曼(Ludwig Kugelmann 1830-1902)送給他《神聖家族》的心境：「我愉快而驚異地發現，我們對於這部著作並不覺得羞恥，雖然費爾巴哈的崇拜現在對人們發生十分幽默的影響。」❹恩格斯到一八八八年二月二十一日寫《路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結》一書「序言」時，如此說：「把這幾頁稿子送去付印以前，我又把一八四五至一八四六年的舊稿找出了，重讀了一遍。其中關於費爾巴哈的一章沒有寫完。已寫好的一部分是解釋唯物主義歷史觀的；這個解釋只是表明當時我們在經濟史方面的知識還多麼不夠。」❺這兒，所謂「舊稿」是《德意志意識形態》。

一八九三年恩格斯與俄社會民主主義者沃登(Alexei Mikhailovich Voden 1870-1939)，談到馬克斯的早期作品。看沃氏的回憶：

> 「還有一次談到了馬克思和恩格斯的早期作品。當我表示對這些早期作品很感興趣的時候，恩格斯起初很不好意思，並且談到馬克思在大學時代也寫過詩，不過這些詩不見得能使人感到興趣。然後他問究竟是馬克思和他的哪些早期作品引起了格・瓦・普列漢諾夫(George Valentinovich

Plekhanov, 1856-1918)和他的同志們的興趣呢?究竟是什麼東西引起了他們的興趣呢?難道有了關於費爾巴哈的摘錄(按即一八四五年馬克思寫的《費爾巴哈論綱》——稼)(在他看來這是「舊貨」中內容最豐富的)還不夠嗎?」

這段話,說明晚年恩格斯認爲在馬克斯的「舊貨」中,只有《費爾巴哈論綱》,值得引起人們的「興趣」。恩氏對普列漢諾夫的要求:「應該盡快地出版馬克思的全部哲學遺著和他們倆合作的著作」,却以爲不應把他「一生中餘下的時間浪費在出版那些早已被他們拋棄的、與四〇年代的政論家們有關的手稿上」,而應該於《資本論》第三卷出版後,準備出版《剩餘價值學說史》。

沃登利用恩格斯對黑格爾的自然哲學發生興趣的機會,又做同一的要求。他有這回憶:

「我利用這個最好的機會,提醒恩格斯還是應該使馬克思的早期著作不致遺忘於世,哪怕是最主要的一些著作也好,因爲一本《費爾巴哈論綱》究竟是太少了。恩格斯說:爲了眞正探究過去的這一段情況,就需要對黑格爾本人發生興趣,但是今天任何人、說得更確切些,不論考茨基、或是柏恩斯坦(Eduard Bernstein)都對他不感興趣。」[6]

《資本論》第一卷出版(一八六七年)後,馬克思是西歐名思想家,對他的早期著作,就在他的門徒中,也未受重視。一九〇二年柏恩斯坦只發表《德意志意識形態》中關於馬克思批評施蒂納的片段。同年馬克思傳記家梅林編印馬、恩初期著作,只收《博士論文》、《德法年鑒》上的論文和《神聖家族》,那《黑格爾法哲學批判》、《手稿》和《德意志意識形態》未包含在內,或由於輕視黑格爾的思想。一九二七年莫斯科馬恩學院院長梁贊諾夫編馬恩早期著作集,在柏林和弗蘭克福出版,一九三二年起由

於他被斯大林所寃殺未能繼續出版其他著作，而《手稿》却由之與世人見面了。

二十年代思想界的氣氛，有利於黑格爾思想的研究。這由於黑氏初期的著作，初次發表於一九〇七年，使大家明白黑氏思想的全貌，和它對「馬克思主義」形成的作用。不幸爲著當時實證主義和新康德派自由主義(Neo-Kantian liberalism)流行，蓋掩了黑格爾。馬克斯派中修正主義者柏恩斯坦輕視黑格爾，正統主義者考茨基以全力宣傳馬克思主義是「科學的」社會主義，忽視倫理和形而上學的因素。一九一一年普連奇(J. Plenge)出版《馬克思和黑格爾》(*Marx And Hegel*)，說明馬氏是恩氏的優秀門徒，但對世人的影響，不及盧卡奇的著作❼。

一九二三年盧卡奇出版《歷史與階級意識》(*Geschichte und Klassenbewusstsein*)——副題「馬克思主義辯證法的研究」，那是幾篇論文的結合。這本書提出一些馬克思主義的重要問題，和我們有關的，是第四章「物象化與無產階級的意識」，首先發表和發揮勞動異化論。他指出：馬克思在論商品拜物教性時告訴人們，商品生產社會有下述的現象：

「商品形態的神秘性，不過是這樣構成：人們把他們自己的勞動的社會性質，當作勞動生產物自己的對象性質，當作這種物的社會的自然屬性來反映；從而，生產者對總勞動的社會關係，是當作存在於生產者外界的諸對象的社會關係來反映。就因爲有這種轉換，所以勞動生產物成了商品，成了感覺的超感覺的物或社會的物。……但商品形態，及商品形態依以表現的勞動生產物間的價值關係，是和勞動生產物的物理性及由此發生的物的關係，絕對没有關係。那只是人自己的一定的社會關係。但在人看來，這種關係，採取了物間一種關係的幻想的形態。」❽

盧卡奇由這段話，做這論斷：「由於這個物象化的基本事實，人獨自的行動、人獨自的勞動，作

為客觀的、離人而獨立的、由對人異化的固有法則性而支配人的、而與人對立。」[9]也就是：在勞動中發生人的自我異化。這個異化論，在《手稿》發表前，任何馬克思主義大理論家都沒有注意到，盧氏是第一個提出者。

同書，盧卡奇還提出別的引起後來爭議的問題：第一、對於思考與存在、理論與實踐、主體與客體之二元性，他以為無產階級可用「革命辯證法」解決它，因為，在革命的實踐中，無產階級運用辯證法，可以把握主體和客體的分裂與統一，而推動社會的變革。第二、他把意識分為「虛偽的意識」與「眞實的意識」，無產階級經過革命的實踐，把前者轉變為後者。第三、資產階級之科學的事實認識的方法，與辯證法不同，他由之批評馬哈主義和柏恩斯坦的修正主義。

在那些引起論爭的觀點中，我們就勞動異化論而言，會發生這問題：未曾閱讀過《手稿》的盧卡奇的這一觀點是自發的還是受別人啓示的？對於問題的研究者的共同答案是：來自他的業師西姆米爾(Georg Simmel)。西氏以為：近代工業社會，由於分工嚴密，人只幹一部分工作，失去自我性，這是異化思想的來源。後來，他觀察人的創造性和受社會制度壓迫之不可免的後果，是人的自我異化。

盧卡奇的勞動異化論和對黑格爾學說的重視，可說是無獨有偶。當時，號稱馬克思主義者研究黑格爾和發揮黑格爾與馬克思思想的關係中有卡爾・柯爾施(Karl Korsch 1866-1961)。他的名作《馬克思主義與哲學》(*Marxismus und Philosophie*)，也發表於一九二三年，稍後於《歷史與階級意識》。他強調：馬克思主義者和資產階級哲學家，都未曾見到黑格爾的辯證唯心主義與馬克思的辯證唯物主義之歷史的聯繫。這就一點而言，他與盧卡奇不謀而合。他在簡明的「書後代前言」說：「我幸運地對盧卡奇的論題，基本上是同意的。……但我倆之間，對於內容和方法的特殊問題，還有不同意見，留於後日討論。」[10]

爲著盧卡奇、柯爾施的著作出版時，是共產國際掀起各支部厲行「布爾什維克化」的時候，所以，他倆和批判剩餘價值論的意大利共黨格拉齊亞蒂(Antonio Graziadei)同受共產國際和俄共哲學家們的批評。

共產國際和俄共正開始墮落和蛻化，所有譴責所欲譴責者的話，都不是公正的。還可以如此說，被譴責者的眞正罪狀，不是理論的偏差，而是由於黨爭。就盧卡奇而言，爲著他是匈共中在莫斯科之卑拉·貢和拉柯西的政敵，所以受攻擊。在「盧卡奇主義」罪名下，他的密友盧達斯(Ladislaus Rudas)也攻擊他，說「歷史與階級意識」不是正統的馬克思主義。卑拉·貢斥盧卡奇「企圖修正辯證唯物主義，或者更正確地說：要閹割唯物主義」。最引人驚奇的，德共的《紅旗報》(*Die Rote Fahne*)於同年五月二十日和二十七日號召黨員注意反對研究黑格爾的危險性，因爲列寧曾鼓勵共產黨員研究黑格爾。在蘇俄，奉命攻擊盧卡奇者有名哲學家傑波林(A. M. Deborin)、盧波爾(I. Luppol)、巴姆米爾(G. Bammel)和威恩斯坦(I. Weinstein)都斥盧氏的著作違反馬克思主義和列寧主義的教義。

對柯爾施的攻擊者，在德國有社會民主黨大理論家考茨基，在共產國際和俄共有上述批評盧卡奇的哲學家們。內中巴姆米爾還是《馬克思主義與哲學》俄譯本序文的作者，這是新本，另一舊譯本是沒有那批判的序文。

一九二四年共產國際五全大會，布哈林(Nikolay Ivanovich Bukharin, 1888-1938)只簡單地斥責「墮入舊黑格爾主義」的人們。它的主席季諾維也夫(Grigory Yevseyevich, Zinovyev, 1883-1936)在開幕詞中卻對盧卡奇們做猛烈的攻擊。他如此說：

「如果我們……更努力爲列寧主義效勞，……我們決不容這個極左的傾向長大爲理論的修正

主義，……並擴大和變爲國際的一個現象。格拉齊亞蒂同志，在意大利，出版一本書，內含有重刊他是社會民主的修正主義者的論文，攻擊馬克思主義。這個理論的修正主義，不能允許不受懲罰。我們也不能容忍匈牙利同志盧卡奇，在哲學和社會黨領域幹同一的事。……在德國黨內，我們也有類似的傾向。格拉齊亞蒂同志是一位教授，柯爾施也是一位教授（有人插言：『盧卡奇也是一位教授喲！』）。如果我們再多幾個這類的教授編造他們的理論，我們就會失敗的。我們不能容忍在我們的共產國際內有這種理論的修正主義。」⓫

當季諾維也夫攻擊那三個『教授』時，柯爾施是德共出席國際的代表團的代表。季氏對他們的莫虛有攻擊，使人感到後日斯大林用同一手段殺他，可說是以其人之道還治其人。柯爾施是德共杜林吉亞(Thuringia)議會議員，後任該地政府的司法部長，未因季諾維也夫的斥責，而受處分。盧卡奇受攻擊後，免匈共中委和維也納《共產主義》的主編。他一句話也不敢反駁。一九三〇年他由維也納移至柏林，公開坦白他的偏差。當莫斯科反托洛茨基(Leon Trotsky, 1879-1940)時，一九二七年三月在《國際報》(*Die Internationale*)上發表評伊斯曼(Max Eastman)的著作《馬克思、列寧和革命科學》(*Marx, Lenin and the Science of Revolution*)以討好斯大林(Joseph Stalin, 1879-1953)。一九三〇至一九三一年他在莫斯科的馬克思恩格斯研究所工作。到希特勒(Adolf Hitler, 1889-1945)上臺，他亡命蘇聯。他在共產主義學院哲學部做這自我坦白：

「我感到我的著作《歷史與階級意識》所犯的錯誤，是完全遵照這些偏差的路線（即指攻擊列寧的『唯物主義與經驗批判主義』——稼）……「我開始當西姆米爾和韋伯(Max Weber)的學生（那時我受德國流行哲學『精神學』(Geisteswissenschaften)的影響），用哲學的話說來，由主觀唯心主義發展到客

觀主義，由康德到黑格爾。同時，索列爾(Georges-Eugène Sorel, 1847-1922)的工團主義哲學，也對我的發展有大影響；這加強了我傾向浪漫的反資本主義。在那由世界戰爭和一九一七年俄國革命而到來我的整個世界觀的危機中，受匈牙利最重要工團主義創建者斯查布個人的影響，那些工團主義的傾向更厲害。因此，一九一八年我加入匈牙利共產黨，是有顯明工團主義的和唯心主義的世界觀。雖然有了匈牙利革命的經驗，我發現我自己仍沉溺於極左的工團主義而反對共產國際的路線（一九二〇至一九二一年）……

一九二三年我出版的著作……是這些傾向之哲學的總結。……這在我的著作所論述的一切問題中表現出來：由哲學問題開始，到階級意識的定義和危機理論，達於極點。在我的實際黨工作中，又在熟讀列寧和斯大林的著作中，我世界觀中的唯心主義成份，愈來愈少了。儘管我不許重版我的著作（當時售完），要在我於一九三〇至一九三一年訪問蘇聯時，尤其是當時進行哲學的討論後，我才初次完全重視這些哲學問題，在德國共產黨內的實際工作，即指導……反社會法西斯的和法西斯的意識形態學之意識形態的鬥爭，更加強我的信念：在知識界，**唯心主義戰線就是法西斯反革命的、和它的伴隨社會法西斯的戰線**，對唯心主義的每一退讓，不管是那麼小，仍是**危害無產階級革命**。因此，我不僅理解我在十二年前的著作之**理論的誤謬**，而且還理解該書之**實際的危害性**，在德國羣衆運動中，我不鬆懈地爲反對這一點和反對每一其他唯心主義傾向而戰鬥。我被法西斯德國驅逐出境，只改變了……這鬥爭的場所，由於吸收列寧主義，鬥爭性還要加強。……賴共產國際、聯共和它的領袖斯大林同志之助，共產國際各支部將……爲那鋼鐵似意識形態的不能代替性而鬥爭，並拒絕與所有馬列主義偏差的妥協，而這個主義，聯共……早已實現了。……列寧的『唯物主義與經驗批判主義』已經是而且仍舊是知識戰線上爲這個鬥爭所樹立的旗幟。」

⑫

一九三二年《手稿》出版，證明黑格爾對青年馬克思的影響，恰如盧卡奇們的預見，但這對於「歷史與階級意識」似無關係。不僅一般人還未採取嚴厲攻擊的態度，就是盧卡奇本人也沉默不言。他於一九三八年寫《青年黑格爾》(*Der Jung Hegel*)要等到離俄返國才敢出版。這部書，大談馬克思的異化論。實際上到了四十年代，由於斯大林接連地大殺老布爾什維克的大審判，和他不能掩匿的暴政，使有識之士發生這些問題：何以在廢除私有制後，蘇聯會發生那殘酷的事？又在共產黨統制下，何以會有馬克思的《手稿》所說的異化和外化？僑居紐約的一些德國學者們，尤其是賀爾海麥爾(Max Horkheimer)所主持的弗蘭克福社會研究所(Frankfurt Institute of Social Research)，和它所辦的《時代什誌》(*Zeitschrift*)(先用德文，後用英文)，努力研究馬克思的青年期著作，另把「異化論」做特別的研究。四十年代末和五十年代初，實存主義哲學家接受「異化論」，美日各國的學生運動也公然反對「異化」。在這個學術氣氛下，沉默已久的莫斯科御用哲學家們，也被迫說話⑬。

《手稿》出版後，發生下面的問題：

(1)馬克思的哲學和黑格爾的哲學有何關係？
(2)青年期馬克思的思想，和「第一國際」、「資本論」的成熟期馬克思的思想，有何不同。
(3)研究《手稿》或其他馬克思的早期經濟學著作，有助於了解「資本論」嗎？
(4)何以晚年馬克思不發揮早期的「異化論」？
(5)馬克思的「異化論」和私有制有何關係？
(6)人在共產主義社會中的相互關係，究是怎樣？

(7)何以在「社會主義國家」也有異化和外化？

現在，先論述第一個問題：何以晚年的馬克思放棄「異化論」？

《手稿》未發表前，馬克思在著作中，不是完全不用「異化」這名詞。如《共產黨宣言》中「(丙)德國的或『眞正的』社會主義」，曾指出：「德國著作家們……在批評貨幣關係的法文原稿下面添上了『人性的異化』。」⓮又《資本論》第一卷的「商品拜物教」，是「異化論」之另一論述。同第三卷第一篇第五章概說中，有這段話：「資本關係已經把勞動者放在這種情況下，以致他對於自己的勞動的實現條件，成爲全無關係的、完全外在的、異己的，並從而在事實上，把內部的聯繫，隱蔽在這種情況裏面」⓯

一九二三年莫斯科「馬克思恩格斯研究所」所長梁贊諾夫對「社會主義學院」報告發現了一千頁的馬氏原稿，即《政治經濟學批判的原理》(*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*)。《原理》遲到一九三九年在莫斯科出版，未引起人們的注意。一九五三年Dietz Verlag出單行本，西方學者才研究它，但至今還無英文版，法文版出版於一九六七至一九六八年。由馬克思的通信和別的文獻，人們知道這《原理》是預定出版的，又是後日《資本論》的第一稿。它草於十九世紀五十年代，他自稱是一千五年研究的成果，那是我一生的最好時期」⓰。這部草稿，常引用他的《手稿》和一八五〇至一八五二年倫敦的筆記。《原理》和《手稿》都有黑格爾的思想。依一八五八年一月十四日給恩格斯信，他在讀黑氏的《邏輯》⓱。實際上，他在那時以前已讀了該書，因此，許我們如此說：寫《手稿》時以《現象學》爲對象，草《原理》時用《邏輯》。《原理》討論資本章，開始幾引《手稿》的文字。因此內中有「異化」的論述。這等於說，到草《原理》時，並沒有放棄「異化論」，因爲他還受黑格爾的影響。

總而言之，《原理》是比《手稿》較成熟的馬克思思想。又等於說：馬克思對經濟學思想的線索是

經《手稿》、《原理》、《政治經濟學批判》而至《資本論》。一個人的思想的成熟性，是逐漸發展的，不是突如其來的。馬克思在一八四六年說：「一個作家，如果他從事研究，不能照字地發表他六個月前所寫的東西。」一八六二年他又說：「我發現四週前寫的東西不滿意，完全再寫。」不僅此也，就是《共產黨宣言》以後也要再改寫。由之，麥克列蘭說：「馬克思的知力發展，是一個『自己弄明白問題』(引他自己的話)的過程，不能把它分期，也不能視爲一元性。」[18]

再說另一個由《手稿》而引起的問題：青年期馬克思比成熟期馬克思更有人道主義的思想。或者換句話說：青年期馬克思的思想，是「眞正的馬克思主義」(authentic Marxism)，而成熟期馬克思的思想却是「腐化的馬克思主義」(corrupt Marxism)。有這一觀點的人，還認爲青年馬克思是恩格斯的反對者。波共理論家沙夫(Adam Schaff)[19]不同意這論點。

他由馬克思的這句話：解剖人體是解剖猿的關鍵：以爲知道成熟期馬克思的思想，易於了解青年期馬克思的觀點。換句話說：完全了解青年馬克思之知力的演進，有深刻地了解馬克思主義的來源和發展的必要。初期馬克思的人道主義，在《哥達綱領批判》中見到：自由觀念，人對社會關係的問題，階級鬥爭等等，在《共產黨宣言》中也有闡明。這等於說：馬克思的思想，就主要之點而言，並沒有青年期與成熟期之分。他更進一步地做這說明：「根據這個原則，只有一個方法去分析早期馬克思主義：在馬克思發展的前後關聯中，在他的演進之光中，由他的成熟性的高度可見到它。」[20]

他指出這事實：「在某個人的場合，有捨棄完全發展的觀點和採用全不相同的觀點。馬克思則非如此。他的青年期唯心主義，他的一八四三至四七年的改變意見，都不能視爲那是固定的完成已形成了體系的觀點。」[21]

就爲着要由馬克思主義之形成史去了解不同時期馬克思的思想，所以他認爲恩格斯和早年馬克思

的思想，沒有什麼歧異。自馬克思專心寫《資本論》起，和恩格斯有這一分工：他研究經濟學，恩格斯研究哲學。他從未曾反對恩氏發表他的哲學觀，還取協助的立場。至於柯洛科夫斯基(Leszek Kolokowski，波蘭華沙大學教授)，以爲青年馬克思反對成熟的恩格斯，「這等於青年馬克思反對成熟馬克思，由思想歷史家的觀點而言，那是胡說的」㉒。

對於「異化論」，沙夫的《馬克思主義與個人》有詳細的說明。他強調：社會主義以人爲本，這個「人」不是抽象的，而是具體的。所有社會主義運動，都是反非人化、反榨取、反壓迫，爲人的幸福而鬥爭。因此，不應以人爲手段，而應以人爲目的。人道主義是一切社會主義的基礎，馬克思主義的社會主義也不例外。他如此說：

「讓我們由陳述平凡的眞理開始：人和他的事務，是一切社會主義——烏托邦的和科學的——的中心問題。再者，那不是人的抽象，不是一般的人，而是具體的個別人，他就是社會主義的最高目的。雖然它也許表現爲似非而是之論，這個無疑地平凡眞理在某些情況却是重要的和刺激的。如果我們不了解它，我們就不能理解社會主義的意義、社會主義的理論假定和實踐。所有社會主義運動都起於反對非人世界的抗議，反壓迫的革命、反人榨取人，和人的關係中的仇視……這抗議受痛苦的激起，和希望每人有更好的未來。爲着這個理由，每種社會主義，在某種意義上，是一個幸福的理論，雖然它不常是爲這個幸福而鬥爭——眞正鬥爭的理論。但他未曾見到：在社會主義思想中佔中央地位的人，忽視了它內中最重要的是什麼、又全不了解它。」

這等於說：青年期馬克思的異化論與成熟期馬克思的社會主義鬥爭是一致的，馬克思並沒有拋棄異化論，而以更成熟的觀點表現它㉓。

# 註釋

❶一八五一年他在科倫重刊《萊茵報》上的政治論文。《神聖家族》和《德法年鑒》上的文章，未曾重印。《博士論文》、《黑格爾法哲學批判》、《手稿》和《德意志意識形態》都在他逝世後出版。

❷恩格斯於同年八月三至十五日《人民報》(*Das Volk*)上發表〈卡爾·馬克思《政治經濟學批判》〉曾如此說：「德國人早已證明，在一切科學領域內，他們與其餘的文明民族不相上下，在大部分領域內甚至勝過它們。只有一門科學，在它的大師們當中，沒有一個德國人的名字，這就是政治經濟學。」(《馬克思恩格斯全集》第一三卷第五二四頁)。依恩氏之見，自《政治經濟學批判》出版後，政治經濟學「大師」中才有德國人，他就是馬克思。

❸《馬克思恩格斯全集》第一三卷第一〇頁。

❹《馬克思恩格斯通信集》第三卷第四三六頁。

❺《馬克思恩格斯全集》第二一卷第四一二頁。

❻《回憶馬克思恩格斯》，一九五七年人民出版社版第三八三至三八五頁。可是，沃登又接着回憶，幾天後，清早恩格斯邀我到他家，「讓我用放大鏡逐一讀馬克思的手稿：《神聖的麥克斯》、較詳細的《黑格爾的法哲學批判》、《德意志意識形態》的一部分。」這說明：恩格斯就是到晚年，對自己和馬克思的早期著作，並沒有完全失去「興趣」。應該指出的，那時，他何以不讓沃登看《經濟哲學手稿》？

❼盧氏一八八五年生於匈牙利布達佩斯銀行家之家，長期留學柏林、轉海德堡，得業師西姆米爾(Georg Simmel)和韋伯(Max Weber)的器重。他先受新康德派的影響，後經拉斯克(Emil Rask)的「半現象學」(semi-phenomenology)，轉到黑格爾的客觀唯心主義。他所以加入奧共，依自白是受工團主義者斯查布(Erwin Szabo)著作和十月革命的影響。一九一八年十二月他加入奧共，思想的指導者是盧森堡(Rosa Luxemburg)。翌年他任短命蘇維埃政府的教育人民委員。卑拉·貢(Bela Kun)政權

垮臺，他逃往維也納。

❽《資本論》第一卷，一九五六年版第五三至五四頁。

❾日譯《盧卡奇著作集》第九卷第一六六頁。

❿一九七〇年哈立蒂(Fred Halliday)譯《馬克思主義與哲學》(*Marxism and Philosophy*)的「緒言」第一五頁。一九三〇年柯爾施寫《〈馬克思主義與哲學〉問題的現狀——一個反批判》，如此說：「今天，在這未更改內容的第二版，我不能和前此一樣再說：我和盧卡奇的觀點，基本上是一致的。……可是，到今天我還相信：盧卡奇和我，在對舊社會民主主義的馬克思正統派和對新共產主義的正統派的批判態度，客觀上是同一的。」(第一〇二頁)。

⓫英共出版的《共產國際五次大會報告摘要》第一七頁。

⓬《在馬克思主義旗幟下》一九三四年第四卷第七、八月號，盧卡奇的〈「唯物主義與經驗批判主義」的意義——為共產黨布爾什維克化而作〉。引自拉比茲(Leopold Labedz)著《修正主義》(*Revisionism—Essay on the History of Marxist Ideas*, 1962)第一四七至一四八頁。

⓭關於這些事，留在本書末章敍述。

⓮《馬克思恩格斯全集》第四卷第四九五頁。

⓯《資本論》第三卷第八一一頁(人民出版社一九五六年版)。

⓰引自麥克列蘭(David Mclellan)編譯《卡爾·馬克思著原理》(*The Grundrisse—Karl Marx*)一九七一年版第一二頁。依一八五八年十一月二十九日馬克思給恩格斯信，說：「妻在抄稿件，本月底以前大概弄不完。」(李季譯《通信集》第二卷第四一〇頁)那「稿件」即《原理》。

⓱一八五八年一月十四日馬克思給恩格斯信說：「在工作方法上對我有一大勞績的是，偶然——佛萊利格拉(Freiligrath)發見幾冊原屬巴枯寧的黑格爾著作，當作禮物送給我——把黑格爾的《邏輯》再瀏覽一遍。如幾時再有工夫做這樣的工作，我要發

大願，用再三個印張，對黑格爾發現的，但同時也是神秘的方法，寫出合理的部分，使普通人類的理智都能夠懂得。」（李季譯《通信集》第二卷第三二四至三二五頁）應知道一點，《原理》的許多部分，都寫於接到那「禮物」以前。「再瀏覽」它，加深了影響。

⑱這兒的引文，都來自前揭麥克列蘭著作第一四頁。

⑲沙夫於一九一三年生於波蘭的羅伏夫(Lwow)，受良好教育，通多國語文，博讀羣書，尤喜文藝。十九歲參加CY，後轉入CP。在巴黎研究經濟學，在蘇聯科學院哲學研究所研究哲學，一九四四年得博士學位。波共當權，他爲黨中委，主管哲學和思想。他的名作爲《馬克思主義與個人》(*Marxismus und das menschliche Individuum*)，同時也因此書而受大打擊。

⑳沙夫作《青年馬克思的研究：一個回答》，見拉比茲的《修正主義》第一八九頁。

㉑同上。

㉒同上書第一九〇頁。柯氏於一九五九年在波共的《哲學研究》(*Studia Filozofizne*)第二期發表《卡爾·馬克思和他的眞理的古典定義》。

㉓約丹(Z. A. Jordan)作〈社會主義、異化和政治權力〉(Sociacism, Alienation and Political Power)（一九六六年*Survey*七月號）。對於他的社會主義國家是否取消異化的問題，在末章論述。

# 第二十四章
# 蒲魯東和盧格

馬克思旅居巴黎還研究當日法國流行的思潮——共產主義和社會主義。經過一七八九年大革命後的法國，爲何流行這思潮？恩格斯在《大陸上社會改革運動的進展》，有下面的說明：

「法國革命爲歐洲的民主制奠定了基礎。依我看來，民主制和其他任何一種政體一樣，歸根到底也是自相矛盾的，騙人的，也無非是一種僞善（或者像我們德國人所說的——神學）。政治自由是假自由，是一種最壞的奴隸制；這種自由只是徒具空名，因而實際是奴隸制。政治平等也是這樣。所以，民主制和任何其他一種政體一樣，最終總要破產，因爲僞善是不能持久的，其中隱藏的矛盾必然要暴露出來；要麼是眞正的奴隸制，即赤裸裸的專制制度，要麼是眞正的自由平等，即共產主義。這二者，在法國革命以前都出現過；前者以拿破崙爲代表，後者以巴貝夫爲代表。」❶

由這段話，我們知道：在一八四三年恩格斯所說的「共產主義」是指「眞正的自由和平等」，它的代表者是巴貝夫。誰是「社會主義」的代表者？他指出：「主張社會改革」的聖西蒙伯爵。他說：「聖西蒙主義，像一顆閃爍的流星，在引起思想界的注意之後，就從社會的地平線消失了。現在沒有一個人想到它，沒有一個人談起他；它的時代過去了。」❷他還說到傅利葉的著作，「是科學的探討，冷靜

的，毫無偏見的，系統的思考，概括地說，就是**社會哲學**，而聖西蒙主義只能叫做**社會詩歌**」❸。可惜，傅利葉沒有主張廢除私有制。

恩格斯還指出當日法國流行共產主義者卡貝的名作《伊加利亞旅行記》。至於哲學家比埃爾·勒魯，女權捍衛者、著名浪漫主義女文學家喬治·桑(Gorge Sand 1807-1876)，《信徒之言》作者、法國神父、基督教社會主義思想家拉梅耐等人，也傾向共產主義。在這羣人中最突出的，是《什麼是財產？》(*Qu'est-ce que la propriétér?ou Recherches sur le principe du droit du Gouvernement*, 1840)的作者蒲魯東(Pierre Joseph Proudhon 1809-1865)。

實際上除了前面恩格斯所說的人物和思想，還有社會主義的小說，也流行於法國。內中最著名的是歐仁·蘇(Eugène Sue 1804-1857)。恩格斯在《大陸上的運動》(寫於一八四四年一月)曾如此說：

> 歐仁·蘇的著名小說《巴黎的秘密》(*Mystères De Paris*, 1842-43)給輿論界特別是德國的輿論界留下了一個強烈的印象；這本書以顯明的筆調描寫了大城市的『下層階級』所遭受的貧困和道德敗壞，這種筆調不能不使社會關注所有無產者的狀況。」❹

馬克思受前述各思想家的影響很大。看《馬克思年譜》記載一八四四年他在巴黎的活動：

> 三月二十三日，馬克思和盧格、貝爾奈斯、李賓特羅甫(Adolph Ribentrop，普特利爾陪席法官，一八三七年亡命巴黎，一八四七年向國王請求返國)，勒魯、路易·勃朗，皮亞(Felix Pyat 1810-1889，法國劇作家和政治活動家，一八四八至四九年革命和巴黎公社的參加者，反對第一國際總委會)、蕭勒察(Viktor Sohölcher 1804-1893，法民主主義者)、布特金(Vasilit Petrovič Botkin 1811-1890，俄自由主義者)、巴枯寧、托爾斯泰(Grigorij

Michailovič Tolstoi, 1808-1871，加贊地主，有人錯爲沙皇特務）出席世界各國民主主義者會議，討論世界民主主義的宣傳問題。

四月間，馬克思與「公正同盟」的領導者海爾曼·艾韋貝克(August Herrmann Ewerbeck 1816-1860，德醫生兼文學家，後加入共產主義同盟，一八五〇年退盟），發生友誼，並未加入「公正同盟」。

五月至翌年一月下旬，馬克思時常參加巴黎德國手工業勞動者的公開會議。

七月間，馬克思與蒲魯東發生友誼。

馬克思和蒲魯東的交遊，對於未來「馬克思主義」的形成，不是一件小事。我們知道：當馬克思遊學巴黎時，曾讀孟德斯鳩的《法意》。這部書，在政治學上的要性，恰似生物學上達爾文(Charles Darwin, 1809-1882)的著作。馬克思用達爾文學說，強調他的階級鬥爭論的科學性。對於未來新社會或新國家的組織爲何不參考孟德斯鳩的三權分立說？如果人類不能廢除國家，或在久長的期間內不能廢除國家，那防阻國家幹壞事的三權分立，是一個很好的辦法。國家問題在馬克思未來思想中，不成爲重大問題，由於他認爲國家會「消亡」。這論點，是無政府黨人堅持的，也是蒲魯東的主要思想。就由於他受蒲魯東的影響，所以空洞地說：資本主義國家死亡後，過渡的是「無產階級專政」，既然專政了，那國家怎會「消亡」？

在巴黎期間，馬克思和蒲魯東的交遊，看他自己的話：

「一八四四年，我居住在巴黎的時候，曾經和蒲魯東有過私人的交往。我在這裏提起這件事，是因爲我對他的『摻假』(Sophistication，英國人這樣稱呼僞造商品的行爲）在某種程度上也有一部分責任。在長期間的、往往是整夜的爭論中，我使他感染了黑格爾主義，這對他是非常有害的，因爲他不

懂德文，不能認眞地研究黑格爾主義。我被逐出巴黎之後，卡爾・格律恩先生繼續了由我開始的事情。他作爲德國哲學的教師，還有一個勝過我的地方，就是他自己一點也不懂德國哲學。」❺

這裏所說的格律恩是「眞正社會主義者」。促成馬克思和蒲魯東的絕交之一原因，就是馬克思批評格律恩。馬克思對蒲魯東不懂德國哲學的諷刺，活現於這封信中。事實上，他早在一八四六年十二月二十八日由布魯塞爾給巴・瓦・安年科夫(Paul Annenkov)的信中，早有了那諷刺❻。當然這是他和蒲魯東友誼破裂後的事。就是他被逐往布魯塞爾時，曾函邀蒲氏參加「共產主義通信委員會」的工作，但被蒲氏拒絕❼。

就由於馬克思在巴黎結交一批社會革命家和思想家，與工人組織有了接觸。我們知道：由一八三四年在巴黎的德國亡命者成立的「德意志被遺棄者同盟」於一八三六年改組爲半宣傳性半密謀性的「公正公盟」，曾和法國的「四季社」發生關係。受布朗基領導的「四季社」是這樣組織的：七個人組成「星期」，星期日爲領導者；由星期組成「月」，七月是領導者；三個月組成「季」，春季是領導者；四季組成「年」。這一種秘密團體，下層不知上層領袖是誰，入社者有隆重的儀式。正由於它的組織嚴密，布朗基運用它在巴黎舉行暴動。

馬克思開始是冷靜地客觀地研究各種社會主義學說，和工人運動。我們知道：當日所有社會主義學說，都寄望於有產階級的明智和善意，和經過和平的宣傳，使資產階級承認社會改革的必要。到宣傳者明白宣傳無用時，他們之中的失望者，曾於一八三〇年十一月和一八三四年二月在里昂發動絲織工人兩次暴動，但都被鎭壓下去。面對蓬勃的工人運動，海涅做下面的預言：

「共產主義是法國唯一值得重視的黨派。我也同樣關心聖西蒙的殘部，它的信徒們仍舊在奇

怪的招牌下存在着；還有傅利葉主義者。他們仍舊表現出蓬勃的朝氣和充沛的精力。但是這些可尊敬的人，只是在口頭上慷慨激昂，而社會問題對他們說來僅僅是一個問題，一個傳統概念罷了。他們還沒有被魔鬼般的必然性所推動。他們不是最高的世界意志用來實現它的巨大決定的命中注定的奴僕。或早或遲，聖西蒙派的殘部和傅利業派的整個總部將併入日益壯大的共產主義大軍，爲極端迫切的需要找到創造性的語言，並且擔負起教父的使命。」

這是一八四三年六月十五日寫的〈共產主義、哲學和僧侶〉。上面已說過，正由於他有這預言，所以翌年到巴黎後，就找共產主義者。馬克思也經過海涅接近他們。目擊這情況的盧格，於一八四四年七月寫信給德國的友人如此說：

「馬克思正埋頭於此間的德國共產主義——當然，這只是指同它的代表人的直接交往而言，因爲，要說他認爲這個可憐的運動具有政治意義，那是不可想像的。工匠們，以及這裏少數幾個被這個運動俘虜過去的人所能給德國造成的那種小小的傷害，是德國甚至無須醫治就能經受得住的。」❽

由這封信，我們明白：促速盧格和馬克思絕交的主因，是思想和依照那思想而行動的問題。他們原有歧見，爲着共同的事業而互相容忍。這兒，應該先說盧格的思想。

盧格大馬克思十六歲，曾在牢中五年，爲着他的自由主義思想。他雖屬黑格爾左派，却沒有獨立的觀點。他追隨施特勞斯、鮑威爾和費爾巴哈之後，內心却企圖把黑格爾扮裝成自由主義者。使他成名的，是《哈雷年鑒》（一八三八年）。當時，他利用南方正統天主教徒、不滿自由主義和君主立憲的保守

派與新教徒的對立，宣稱自己是新教徒之友。他的自由主義和黑格爾左派的哲學，取得新教徒和自由派的支持。後來，他反對德國浪漫主義運動，因爲這個文學思潮是代表封建德國之社會的政治的力量。這結果，必然反對普魯士傳統，即普魯士國家，引起雜誌的不許在普魯士發行。當他轉到德累斯頓後，向左一步，反官僚制，宣傳立憲的民主的共和國，斥普魯士政府爲警察國家。

一八四一年盧格由於《哈雷年鑑》的禁止，在萊普錫出版《德國年鑑》，在政治上提倡一點一滴的改良，要求成立反對黨。他說：「沒有批評就沒有發展，沒有發展就沒有生命。」❾他爲反對黨草擬的政綱是：人民代表制，取消教會，言論自由。無需說，這是當日德國資產階級的要求。

盧格在《德國年鑑》時期和馬克思已有歧見。兩人都反對布魯諾·鮑威爾不由反宗教中做出實際政治鬥爭的結論，但盧氏自稱爲共和主義者，不滿人民說他是無神論者。他反對鮑威爾的無神論，接受費爾巴哈的宗教觀。馬克思也反對鮑威爾的宗教觀，但不是反對無神論，而是反對鮑氏以迷信的哲學唯物主義代替迷信的神話。他以爲鮑威爾和盧格，甚至施蒂納所批評的宗教，都是抽象的，沒有歷史功能的內容(historical functional context)。到了《德法年鑑》時期，盧格對德國的前途是悲觀的，而馬克思卻是樂觀的（見發表於該雜誌的馬克思信）❿。

對於國家，黑格爾左派都讚美黑格爾的國家論，以爲國家代表社會的共同利益和共同要求，馬克思不能例外。要等到他主編《萊茵報》，才改變觀點，以爲政治平等是社會平等的條件又是保證，沒有社會平等，說國家神聖、社會利益，都是空話。同時，國家是社會運用的工具，本身不能代表社會。

馬克思的思想，經海涅的介紹與巴黎德、法「共產主義者」接近後，更向左走。此時，在盧格眼中的馬克思，和科倫時期的馬克思，幾若兩人。大概在一八四四年三月上旬，由於盧格否定共產主義，馬克思就和他疏遠。同月二十六日，恰好發生盧氏斥責海爾維格事，馬克思便和他絕交⓫。

馬克思和盧格絕交,很多人不相信。一八四四年十一月十九日恩格斯由巴門寫信給馬克思如此說:「很難使榮克和其他許多人相信，我們和盧格之間存在着原則分歧。他們還老是認爲這不過是一種私人的爭吵。如果有人對他們說，盧格不是共產主義者，他們是不會相信的，而且會認爲輕率地拋開像盧格這樣一個『著作界權威』，終究是很可惜的！」⓬實際上，那時的「共產主義者」不是可怕的人。盧格確爲這一思想的分歧，與馬克思們不能合作。

馬克思和盧格爲着思想的分歧而分開，對於海涅卻因思想的一致而更加親密地往來。他鼓勵海涅寫革命詩，如〈德國——一個冬天的童話〉(Deutschland, ein Wintermärchen)，描寫一八四三年底回故鄉漢堡途中的見面和感想，內中穿插着民間的傳說、離奇的譬喻和個人的幻想，無情地抨擊德國現實中醜惡的一面。還有〈西里西亞織工之歌〉(Die schlesische Weber)，更加著名，值得詳述。

一八四四年上半年，普魯士境內西里西亞工廠主彼得・寺汪淼格(Peters Zwanziger)，貪鄙異常，還要減少工錢。最貧者的工人向他訴苦，說連馬鈴薯都買不起，他的回答却是：你們就是獲得一點麵包屑，也要做工，否則只好吃草。受壓迫的織工，於痛恨中羣集作歌，以爲反抗。歌云：

此處是審判廳，
比着費門（威斯特里古代秘密審判廳）更爲專橫，
此處不復宣告判決，
生命即斷送無存。

此處慢慢地磨折人們，

無異嚴刑酷罰的官廳。
此處所發露的許多哀感，
就是顛連困苦的表徵。

寺汪漆格是劊子手，
一般職員是他們的衛兵，
其中個個都不去謀補救，
只是盡量地剝皮與抽筋。

你們都是流氓和陰鬼！
你們都是地府的兇魂！
你們吞沒貧民的財產，
你們將得橫逆的報應。

在此處是援助不肯，請求不行，
一切申訴，直等於零；
工人如不合你們的意旨，
就只得去做挨餓的貧民。

試想一想這種痛苦。
試想一想貧民的困窮，
家無升合的糧食，
這如何是不可憐？

可憐麼？唉，這是一種優美的感情，
你們這些吃人肉的人！安能如此存心；
人人都知道你們的目的：
是在剝取貧民的皮與筋！

爲着洩憤，有些職工在寺汪漆格門前歌唱這首歌。內有一人被寺氏捉到家中拷打後，送交警察看管。這引起激動公憤，六月四日羣集寺氏宅前，要求增加工資，反遭嘲笑和侮辱。於是大家衝進宅內，搗毀器具，放火燒一切簿據。五月，他們聚集三千多人，與浪恩貝鬧(Langenbielau)的工廠主戰鬥，軍隊聞驚開來，射死工人十一名，重傷二十四名。但在勇敢工人格鬥中，軍隊被刀棍石子等擊退，工廠也被搗毀。六日，政府又派更多的步、炮、騎兵來，職工屈服，被捕而處重刑者八十三人。德國輿論多同情職工，普魯士內閣不得不下令，要國人共同糾正社會的罪惡，並令各省總督關心民瘼，進行救濟。

西里西亞織工暴動，是德國第一次工人反抗資本家。海涅特爲這件大事，寫著名的〈西里西亞織工之歌〉⓭：

在他們的悲憤的眼裏不見一滴淚珠，

他們坐在織機旁，絕望的憤怒呈現在臉上。
「我們已飽經折磨和凍餓；
古老的德意志啊！我們正爲你織著壽衣，
把三個詛咒織在壽衣上。
　　我們織啊、織啊！

「一是詛咒上帝，那耳聾眼瞎的上帝。
我們信賴他，像孩子信賴他們的父親，
我們對他滿懷着希望和信任，
可是他卻嘲笑我們，欺騙我們。
　　我們織啊，織啊！

「二是詛咒那富人的國王，
我們的苦楚絲毫不能感動他那鐵石心腸。
他搶走了我們的最後一文錢。
還要派兵來把我們當狗一樣槍殺。
　　我們織啊，織啊！

「還要詛咒那虛僞的祖國，

它給我們的只是痛苦和恥辱，
我們在它那裏飽經飢餓和困苦，
古老的德意志呵！我們正爲你織着壽衣
我們織啊，織啊！」

對這件大事，馬克思和盧格發生了大歧見。

早在一八四四年一月，巴黎出版每周兩期的刊物——《前進報》(*Vorwarts!*)。它的創辦者亨利希‧伯恩施坦(Heinrich Börnstein 1805-1892，是小資產階級民主主義者，一八四八年後移居美國，並參加一八六一至一八六五的內戰)，經營戲院和廣告業務。他爲自己的商業，需要這刊物，背後支持者是梅爾伯(Giacomo Meyerbeer 1791-1864)。梅氏是德國作曲家、鋼琴家、法國歌劇派的最著名代表，當時是普魯士王家音樂總指揮。他特別喜歡住在巴黎，和需要人們吹捧。就爲這一目的，他慷慨地施捨給《前進報》。伯恩施坦從生意立場，給《前進報》披上愛國主義的外衣，聘阿達爾貝特‧伯恩施太德(Adalbert von Bornstedt 1808-1851)爲編輯。他出身普魯士軍官，奧地利政府首相梅特涅(Clemens Wenzel Lothar Fürst von Metternich 1773-1859)的心腹，同時又拿普魯士政府的錢。這兩人主持的《前進報》，論調卑劣，在巴黎主張激烈的德國人都嘲笑它，一八四四年五月盧騷給佛萊協(M. Fleischer)的信，也表示嘲笑。當《德法年鑒》出版時，《前進報》曾「以充分憤激的感情，反對一般記者，他以爲這些人將『雅考賓的紅冠』(die Rote Jakobinermüte)置諸臨於無底深淵的懸崖之上，要用暴力將人民拖到上面，而不肯下來到人民中間，加以教訓。……我們只看見他們否認現有的一切制度，而把不知相距多遠的輝煌燦爛的空中樓閣作爲替物。」[14]

如果《前進報》一貫地採取上面的方針，那不會發生什麼作用。聰明的伯恩施坦另有他的做法。

他建立一個翻譯所，把巴黎的新劇本極迅速地譯爲德文，賣給德國各劇院的經理，爲自己譯本的出路，他排擠不滿現狀的「青年德意志派」的劇作家們。另一方面，他又含糊地談論「溫和的進步」，拒絕極左，也拒絕極右。這一中立的姿態，有利於伯恩施太德在德國流亡者中間發生密探的作用。可是，愚蠢的普魯士政府不諒解《前進報》的苦心，禁止它在境內發行，接着其他各邦也相繼採取禁止的手段。

在這一情況下，五月初伯恩施太德只有辭去編輯職務。伯恩施坦卻另有打算。他從生意經出發，有這想法：既然《前進報》在德國被禁，必然使它具有違禁出版物的吸引力，易於把它走私入德境。恰好貝爾奈斯寫一篇措詞非常激烈的文章投到該報，伯恩施坦感到高興，就聘貝氏接任編輯，同時有些流亡者爲着沒有機關報也投稿《前進報》。

盧格就是那些投稿者之一人。十分使人不解的，他開始之時，同伯恩施坦辯論，而且替馬克思發表於《德國年鑒》上的論文辯護。幾個月後，他又寫兩篇文章，一是評普魯士政策的幾則短評，另一是關於普魯士王朝的誹謗性長文，內中談到「好酒貪杯的國王」和「瘸腿的王后」，以及他們的「純精神的」婚姻等等。這兩篇文章，不署本名，而用「普魯士人」。由於盧格是德累斯頓市參議員，貝爾奈斯是普法爾茨的巴伐利人，伯恩施坦是漢堡出生從未在普魯士住過，使讀者以爲「普魯士人」就是馬克思。我們知道，這時盧格已和馬克思絕交，在他給友人的信中常駡馬氏是「卑鄙的人」、「不要臉的猶太人」，他署名「普魯士人」可能含有嫁禍別人的用意。我們應該知道一點，兩年後，盧格向普魯士內務大臣遞悔過書，出賣在巴黎流亡的同志們，把自己在《前進報》上所犯的罪，全推到這些「壞透了的年輕人」的身上。

自貝爾奈斯接編起，《前進報》成爲流亡者喜讀的刊物。恩格斯於一八四五年一月二十日由德國巴門寫信給馬克思，曾如此說：

昨天我收到《前進報》，自我出發以來，一直沒有看過。貝爾奈斯的一些諧談使我大為發笑，這傢伙能引人哈哈大笑，這是我通常在閱讀時很少發生的。」⑮

馬克思也如此說貝爾奈斯：他「是一個受過完備教育的聰明人，但他卻帶有一種城市輕佻少年的脾氣。他作文的目的不是要作一種優美的論說，登在報上。他有一次說：『我以為文字只是刺刀與槍砲的柔和代表；我非咬文嚼字的文人，也不願做咬文嚼字的文人』。」⑯正由於貝爾奈斯是聰明的、輕佻而又性情激烈的人，所以他的笑話和諷刺性作品受人歡迎，這連帶地有助於《前進報》的銷路。曾在該報上寫稿的人，除了馬克思，還有海涅、海爾維格、巴枯寧、恩格斯、盧格等人。馬克思自一八四四年夏天起，就秘密參加該報的編輯工作⑰。

當發生西里西亞織工慘案時，路易·勃朗的《改革報》(*La Reforme*)曾有這評論：普魯士內閣的命令，由於普王的「恐懼和宗教感情」，而這道命令是有產階級社會大改革的預兆。盧格寫〈普魯士國王和社會改革〉，發表於《前進報》第六〇號，駁斥《改革報》的論點，馬克思於七月三十一日寫〈評『普魯士人』的『普魯士國王和社會改革』一文〉，發表於《前進報》八月七和十日（第六三和六四號），反駁盧格，署名「卡爾·馬克思」。他在題目下特別註明：「由於一些特殊原因我要聲明，本文是我在《前進報》上發表的第一篇文章」，實際上是他唯一的一篇。這聲明的目的，是暗示盧格的論文，不是他寫的。

盧格說：普魯士國王和德國社會，對西里西亞事件，並沒改革的預感。「像德國這樣的**非政治的**國家，我們無法向它證明工廠區**局部的貧困**是關於一切人的事，更無法向它證明這種貧困是整個文明世界的禍害。這種現象在德國人看來，就像看到某種**地方性**的水災或饑荒似的。所以國王認為產生這種現象的原因在於**行政機關辦事不力**或者**慈善事業辦得不夠**。由於這個原因（同時還由於只用一支小小的軍隊

就足以鎮壓軟弱的織工），破壞工廠和機器決不會引起國王和行政機關的絲毫『**恐懼**』。內閣法令也沒有受**宗教情感**的支配，因爲它非常冷靜地反映了基督教的治國藝術……貧窮和犯罪，這是兩大災害；誰能治好它們呢，國家和行政機關嗎？不是的；只有所有基督教徒之心的聯合才能做到這一點。」⑱

馬克思先駁普王沒有「恐懼」。他指出，用武力對付軟弱織工，是足以引起恐懼的大事。「何況在初次衝突時，勝利的還是軟弱的織工。直到補充了援兵，才把他們鎮壓下去」。但是，織工的暴動，確沒有引起國王的特別的「恐懼」。這由於「起義所直接反對的不是普魯士國王，而是資產階級。作爲一個貴族和專制君主，普魯士國王是不會喜歡資產階級的；資產階級由於同無產階級的關係緊張和尖銳而變得更加馴服和軟弱，這種情況更不可能使普魯士國王害怕」。又普王作爲政治家來看，「在政治上他是和自由主義直接對立。國王還很少感覺到無產階級是自己的敵人，同樣，無產階級也很少感覺國王是自己的敵人」。

馬克思再駁盧格否定內閣法令是出於『宗教情感』。他問：「難道基督教的治國藝術不是從宗教情感產生出來嗎？……我敢說，否認『國家行政機關』能夠『治好大災害』而在『基督教徒之心的聯合』中去尋找醫治災害的方法，這樣的宗教情感是非常自負的、極端自我陶醉的宗教情感。正如『普魯士人』所承認的，只有**自我陶醉達於極點的**宗教情感才會把一切禍害都看做是缺乏基督教情感，因而會向行政機關指出『**規勸**』的辦法是鞏固這種情感的唯一手段。」

盧格把工人的貧苦狀況，曲解爲**非政治**國家的特點，馬克思不同意。他舉政治的國家英國爲例，那兒工人的貧困是普遍的現象，由貧困而引起的抗議，幾乎整世紀起伏地重演着。英國資產階級把赤貧現象**歸咎於政治**，所以，「在輝格黨看來，赤貧的重要根源是大地產的壟斷和那些妨碍穀物輸入的法律。在托利黨看來，一切禍害都在於自由主義、競爭和過度發展的工廠制度。」把原因都委給對立的

黨，從未想到社會改革。

盧格認爲：普王在行政措施和慈善措施中找對付赤貧的辦法，是德國的**非政治狀況**的產物。馬克思指出：這不是德國的獨有，就英國而言，早自伊麗莎白女王時就有濟貧法，到一八三四年議會通過濟貧修正案時，首先用「**行政機關辦事不力**」，來解釋赤貧現象驚人的增長，又引馬爾薩斯的理論，把貧困視爲一種罪過，應該加以鎮壓和懲罰。於是有這事實：「從前人們用**慈善事業不夠**來解釋現象，現在開始用**慈善事業過多**來解釋。」馬克思還指出：國家除了行政和慈善的兩個措施，沒有別的辦法。他說：**國家永遠**也不會認爲**社會疾苦**的根源在于『**國家和社會結構**』……連激進的和革命的政治活動家也不是在國家的**實質**中去尋找禍害的根源，而是在現存的某種**國家形式**中去尋找；他們要用**別種**國家形式來代替這種國家形式。」因此，國家一面承認社會疾苦的存在，另一面把發生那疾苦的原因歸咎於自然規律，或歸咎於國家行政機關措施不當。於是把行政措施看做改正國家缺點的手段。馬克思還說：「要消除在行政機關的任務、它的善良意願和它所能夠採取的手段、辦法之間的**矛盾**，國家就必須消滅自己，因爲國家本身就是以這個矛盾爲**基礎**的。」但是，「沒有一個有**生命的存在物**會在本身的生活**原理**中，在本身的生活實質中去尋找自己的缺點的根源；每一個有生命的存在物都是在自己生活範圍以外的環境中去尋找這個根源。」因此，國家不會承認自己無能，只承認自己有缺點。

盧格說：「**德國的窮人並不比可憐的德國人聰明些**」，就是說，他們除了自己的家庭、自己的工廠、自己住的那個地區以外，什麼都看不見，整個這一問題**直到現在**還沒有被洞察一切的**政治精神**接觸到。」馬克思不同意這見解。他以爲英法工人的起義，沒有一次像西里西亞織工起義那樣具有如此的理論性和自覺性。他舉織工唱的「血腥的屠殺」歌爲例，那是「一支勇敢的戰鬥的呼聲。在這支歌中根本沒有提到家庭、工廠、地區，相反地，無產階級在這支歌中一下子就毫不含糊地、尖銳地、直截了當地、

威風凜凜地厲聲宣佈：它反對私有制社會」。西里西亞的起義，不僅搗毀了機器，還有賬簿和財產契據，除了打擊工業企業的老闆，還打擊銀行家。再說德國工人總的文化、知識的水平或者他們的接受文化、知識的能力，馬克思舉魏特林的「天才著作」，雖然論述的技巧不及蒲魯東，而理論方面很多地方卻勝過他。至於資產階級的哲學家們的著作，更不足與「和諧與自由的保證」媲美了。馬克思還說：「應該承認，德國無產階級是歐洲無產階級的**理論家**，正如同英國無產階級是它的**經濟學家**，法國無產階級是它的**政治家**一樣。……德國哲學和政治的發展之間的不相稱並不是什麼反常的現象。這種不相稱是必然的。一個哲學的民族只有在社會主義裏面才能找到適合於它的實踐，因而也只有在**無產階級**身上才能找到解放自己的積極因素。」

盧格說：「凡是在**人們不幸離開共同體而孤立**，他們的**思想脫離了社會原則**的這種情況下爆發的起義，就一定會在血泊中，在盲目中被扼殺；可是一旦貧困產生出理智，而德國人的**政治**理智又發現社會貧困的根源，那時候這些事件在德國也就會被理解為某種偉大變革的徵兆了。」

馬克思指出這段話的矛盾：前半說，「一旦**貧困**產生出**理智**」，後半卻說，「而**政治理智**又發現**社會貧困**的根源」。前半的**單純的**理智到了後半變成**政治**理智；同樣，前半的**單純的**貧困，到了後半成了**社會**貧困」。馬克思認為：**社會的貧困**產生**政治**理智的看法是錯的，而政治理智的產生，由於社會的豐足，因為已經生活得不壞的人才能有這種理智。馬克思又問盧格：既然指望貧困產生理智，為什麼又把「在血泊中被扼殺」和「在盲目中被扼殺」混為一談呢？「既然一般說來貧困所造成的痛苦是導致理智的手段，那末**流血**的痛苦就更是導致理智的**十分有力**的手段了」。

盧格說：「**社會革命沒有政治精神**（就是說沒有從整體觀點出發的具有組織力量的思想）是不可能的。」馬克思不同意這主張。他說：「社會革命之所以採取了整體觀點，是因為社會革命——即使只在一個工

廠區裏發生的時候也是一樣——乃是人對非人生活的抗議。……革命的**政治精神**就在於沒有政治地位的階級**渴望着**消除自己**被排斥於國家和統治之外**的這種**孤立狀態**。政治精神的觀點就是國家的觀點，即**抽象的**整體的觀點，這種抽象的整體之所以存在只是由於它脫離眞正的生活，而且假使沒有人的普遍理念和他的個人存在之間的**有組織的**對立的話，這種抽象的整體是**不可想像的**。」

馬克思又說：「每一次革命都是破壞**舊社會**，所以它是**社會的**。每一次革命都推翻**舊政權**，所以它具有**政治性**。」盧格所說具有政治精神的社會革命，是廢話，但具有社會精神的政治革命，卻是合理的思想。「**一般革命**——**推翻**現政權和**破壞**舊關係——是**政治行爲**。社會主義需要這種**政治**行爲，因爲它需要**消滅**和**破壞**舊的東西。但是，「只要它的**組織活動**在那裏開始，它的**自我目的**，即它的**精神**在那裏顯露出來，社會主義也就在那裏拋棄了**政治**的外殼」。

上面馬克思的主要論點，都在論猶太人問題中說過。由於盧格忽視西里西亞織工的暴動，他重說一遍。就這大問題而言，他和盧格永久地分開了。

《前進報》除了貝爾奈斯的嘲笑柏林的「聖上」、還有海涅對準了柏林的「新的馬其頓的亞歷山大」，射出一支猛烈的火箭，那就是諷刺嘲笑普王弗里德里希・威廉四世和普國內政的詩，如〈中國皇帝〉(Kaiser von China)、〈安心〉(Zur Beruhigung)、〈新亞歷山大〉(Der Neue Alexander)、〈顚倒的世界〉(Verkehrte Welt)、〈教會長老普羅米修斯〉(Kirchenrat Prometheus)等等。不能容忍的柏林當局，就向巴黎政府要求封閉《前進報》。基佐開始不肯充當普王的劊子手，到《前進報》發表關於斯托科市長捷希(Heinrich Ludwig Tschach)於七月謀刺普王事件的文章時，基佐改變心意，在內閣上表示處分該報。於是，以未交保證金的罪名，對負責編輯科以違警罰，在刑事方面，以教唆謀刺國王罪，把編輯交付陪審法庭審判。貝爾奈斯在這一決議下，被處兩個月的監禁和二百法郎的罰金，《前進報》爲應付這處分，就宣佈改爲月刊，

因爲月刊是不要保證金的。

普魯士當局不贊成刑事的審判，要求驅逐《前進報》的編輯人和撰稿人，經過長時間的交涉，尤其是經過普外務大臣的姻戚，大自然科學家亞歷山大，馮·洪堡爾特(Alexander Friedrich Wilhelm von Humboldt 1769-1859)的談判，而得到成功。當時基佐最感棘手的，是驅逐全歐聞名的詩人海涅，經過傳話者示意普駐巴黎公使。十月四日公使向柏林報告，說海涅只在《前進報》發表兩首詩，未必是編輯部成員，柏林知道這報告的意義，允許海涅除外。於是，一八四五年一月十一日，馬克思、巴枯寧、盧格、貝爾奈斯、伯恩施坦們接到離法的命令，但是，伯恩施坦以保證停刊《前進報》，盧格奔走薩克森公使和法國議員門前，向他們證明是忠誠的公民，而得到倖免，只有不肯這樣做的人，依令離開巴黎，馬克思由之遷居布魯塞爾。

這一驅逐，使馬克思走進「馬克思主義」的陣營，或者更明白地說，使他充當「馬克思主義者」。

## 註釋

❶《馬克思恩格斯全集》第一卷第五七六頁。

❷同上書第五七七頁。

❸同上書第五七八頁。

❹同上第五九四頁。

❺一八六五年一月二十四日，由倫敦給約·巴·施韋澤(Johann Baptist von Schweitzer 1833-1875)的信。施氏是德國記者，拉薩爾派《社會民主黨人報》的編輯，一八六七年起任全德工人聯合會主席。這封信是評論蒲魯東思想的重要文件。見一九

六二年人民出版社版《馬克思恩格斯書信選集》第一六〇頁。

❻在這封信中，他批評蒲魯東的《貧困的哲學》。他說：「我也絲毫不把蒲魯東先生在經濟學研究方面的錯誤歸咎於他的哲學。蒲魯東先生之所以給我們提供了對政治經濟學的謬誤批判，並不是因爲他有一種可笑的哲學，而他之所以給我們提供了一種可笑的哲學，都是因爲他沒有從現代社會制度的聯結中了解現代社會制度。」(同上書第一七頁)

❼他的覆信如此說：「你如果願意，我們可以共同探討社會的規律，實現這規律的方法，和幫助我們發現這規律的進展。但是爲着上帝的緣故，我們於打倒所有先驗的教條主義之後，在我們這方面不要妄想以教條去騙人民。我們不要和你的同國人馬丁．路德陷於同一矛盾中，也就是於推倒天主教神學之後，在即刻逐出教會和咒詛的鼓勵下，建設一種基督教的神學。」他又說：「我很誠意贊成你的思想有一日全部都成爲意見；我們可以作一種忠實光明的爭辯，我們可以替世界樹立一個賢明曠達的容忍之榜樣，但是，我們因爲站在運動的頂點上，自己不要做一種新式不容忍的領袖，也不要做一種新式宗教的宣教師，即使這種宗教是邏輯的和合理的宗教。我們接受一切抗議，並予以鼓勵，對於一切褊狹和神秘，加以排斥；我們絕不要視一個問題已完全解決了。……在這種條件下，我很願意加入你們的社中，否則不便加入。」最後，他反對「以革命的行動作爲社會改革的方法，因爲這種方法當訴諸武力，訴諸專斷」。他主張「社會藉一種經濟的聯合之力，將財富收回來」。他堅決地說：「我寧願以文火去焚燒這種私有制，不願爲有產者安排一個巴托羅繆(Saint Barthelemy)之夜。」就由於上面的主張，他和馬克思分開了。

❽梅林著《馬克思傳》第一〇二頁。

❾賀克(Sidney Hook)著《由黑格爾到馬克思：研究卡爾．馬克思之知力的發展》(*From Hegel to Marx=Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*)，密芝根大學一九六八年第三版第一三一至一三二頁。

❿本書第一五章。

⓫《馬克思年譜》第二八至二九頁。

⑫《馬克思恩格斯書信選集》第五頁。

⑬下面的歌是恩格斯根據海涅較早稿子翻譯，和首次發表於一八四四年七月十日的《前進報》第五五號上的原文不同。下面譯文第一小節中多一個第三行（《馬克思恩格斯全集》第一卷第五九二頁）。

⑭《社會主義與工人運動史叢刊》第二卷第四二六頁，引自李季著《馬克思傳》上卷第一二三頁。

⑮《馬克思恩格斯通信集》第一卷第一四頁。

⑯李季著《馬克思傳》上卷第一二四頁。

⑰《馬克思恩格斯全集》第一卷第七二四頁。

⑱《馬克思恩格斯全集》第一卷第四六八至四六九頁。下面引文，均出自這本書。黑體字是原文加圈的，下同。

# 第二十五章

## 結論

當畢業弗里德里希・威廉中學時，馬克思在筆試的題目〈一個青年對於職業選擇的考察〉中，曾如此寫：「我們往往不能選定自己覺得合適的職業，因為在我們對社會開始發生影響之前，我們的社會地位老早已經大體確定了。」❶這思想，曾被馬克思主義者一再引述，並且說：馬克思早在中學生時，已有這見解：「不是人們的意識決定人們的存在，恰好相反，正是人們的社會存在決定人們的意識。」❷

就馬克思轉變為「馬克思主義者」而言，不能證明上面的話是正確的。因為，馬克思之有「馬克思主義」，不是社會預先決定的，而是他的意識經歷不同階段的演變。

我們知道：中學生馬克思，不算是最優秀的學生。他和當時特利爾一般中學生一樣，賴着有力量供給他升學的家庭而進入波恩大學。大學大半年的生活記錄，是他充當「學混子」或太保學生。如果他一直在波恩大學，那他很難有「黑格爾左派」的思想。

我們又知道：在柏林大學的馬克思是學法律的，但開始時候，他不是想當律師，而是想戴詩人的桂冠。依他給父親的長信❸，他之接受「稀奇古怪的格調」的黑格爾思想，是費了很大的忍耐心。到他了解黑格爾後，他和當日的柏林大學有思想的學生一樣，充當「黑格爾左派」。

「黑格爾左派」不都是可怕的人物，不必說他們之中有後日與馬克思分離的「自由人」，還有反對

他的老師即黑格爾的費爾巴哈。馬克思經過費爾巴哈的「火流」，捨棄黑格爾的唯心主義，但是，到他寫博士論文時，還沒有他自己獨立的哲學思想。

依馬克思遲到一八五九年十月的自白，他首先接觸經濟難題，是在他當《萊茵報》主編時候，由他所寫關於摩塞爾農民情況的文章，證明他對經濟學還未入門。不，許我們如此說：他還沒有開始研究經濟學。不僅此也。當日他曾公開反對「共產主義」，表示對這個「法蘭西思潮」，該先有研究而後才能評論。因此，《萊茵報》主編的馬克思，只是「黑格爾左派」中的激烈派，這一派的根本觀念，是要求言論的自由和出版的自由。大家都知道：在民主國家，這種觀念是一般民主主義者所共有的。

如果普魯士不是由上而下型的民族國家❹，那馬克思所主編的《萊茵報》關於爭取出版和言論自由的論文，只是卑之無甚高論，因爲，由下而上型的民族國家，不會有檢查出版和言論的措施。如果普魯士未曾經過拿破崙的侵略，沒有散佈法蘭西大革命的思想，馬克思也許不會對出版和言論的自由，有那麼堅定的立場。處上述情況下，馬克思充當新聞記者，不會離開被認爲「連做學問和研究都不可能」的普魯士。未和法國文化接觸的馬克思，對於「社會主義」或「共產主義」不會熱心的。

馬克思思想的轉變，始於到巴黎之後。這時候，依盧格給費爾巴哈的信，他發憤讀書，尤其是研究法國大革命史。這研究的成果，是使他深信階級鬥爭是歷史發展的動力。我們早知道，這是他研究革命型民族國家成立史的必然結論。這結論不是普遍的規律，顯然不適用於維新型的民族國家。因爲，這典型的民族國家的建立，不是用階級鬥爭的手段，而是採取階級合作的方式，或者換句話說，採取「全民革命」的形式。

在巴黎，馬克思還經過法譯本，讀了英國古典學派經濟學家們的著作。我們由馬克思的自白，知道他的研究經濟學，是受恩格斯在《德法年鑒》上發表〈大綱〉的啓示。可是，這時期他才走進經濟

學宮殿的大門，證據是他的《手稿》中所顯示的經濟思想，還未到達寫《政治經濟學批判》的深度。他的研究的唯一卓著成果，是運用黑格爾的辯證法，把哲學和經濟學結合起來。

在巴黎，他不僅讀到法國烏托邦社會主義者的重要文獻，還和蒲魯東、魏特林們有交誼。儘管後來他和這兩人分離，他經過他倆接受了「社會主義」，而且和德國在國外的亡命者組織有了往來。他有「社會主義」的觀念，甚至於同情「社會主義」，可是對於「社會主義」和「共產主義」的內容，他還沒有一定的見解。他的論文，早說到「無產階級」，事實上，他目擊這階級的生活苦況要遲到他遊歷和定居倫敦之後。

由上面的簡述，許我們做這結論：在巴黎的馬克思，或者說到一八四四年底的馬克思，並沒有系統的思想。他有民主主義者的論點，但他不是「馬克思主義者」。

馬克思主義者所信奉的「馬克思主義」，有這共同的意識形態學：

就哲學而言，信奉唯物主義和辯證法，普列漢漢夫稱之為「辯證唯物主義」❺。這種哲學，實就是費爾巴哈的唯物主義，加上黑格爾的辯證法。到《手稿》公刊，有些馬克思主義者做這推論：馬克思和恩格斯有意識形態的分工，也就是他自己專研究經濟學和歷史，而把哲學的研究分給恩格斯。儘管如《反杜林論》的著作，恩格斯曾把原稿念給馬克思聽，卻不算全是馬氏的意見。我們不必論斷這種推論是否合理，而「辯證唯物主義」構成馬克思主義的哲學，那是無法否定的。

就經濟學而言，信奉剩餘價值論。這種經濟學說明資產階級榨取勞動階級的剩餘價值，並把它轉化為資本和積累資本，於是造成勞動價值窮困的累增，和資本主義的危機。

就社會學或歷史哲學而言，信奉歷史唯物主義。它雖是辯證唯物主義應用於人類社會，而卻把經濟學和歷史哲學結合起來，說明資本主義社會的辯證發展，和必然代以社會主義社會或共產主義社會；

同時，由於論述資本主義社會的發生和發展，連帶地論述人類社會發展所經歷的各階段。

恰如馬克思在《費爾巴哈提綱》所說：「哲學家們只是用不同的方式**解釋**世界，問題在於**改變**世界。」❻怎樣「改變世界」?尤其是怎樣「改變」資本主義社會?要經過階級鬥爭。

因此，辯證唯物主義、歷史唯物主義、剩餘價值論，以及階級鬥爭說，構成了「馬克思主義」的內容。到一八四四年底，馬克思除了「階級鬥爭」，別的觀點都沒有，就有也未成熟。爲着這事實，當時的馬克思，並不是「馬克思主義者」。到他被法國政府驅逐出境，亡命布魯塞爾，他的思想才慢慢地向「馬克思主義」而發展。他的「馬克思主義」形成期，最早在一八四八年《共產黨宣言》發表時。以後，他在倫敦花久長的時間，使他在學術上形成一個龐大的體系。

非馬克思主義者的馬克思，在《手稿》未發表前，是一個民主主義者，或者如他的門徒格奧爾格•門德的話，是一個「革命民主主義者」。這個馬克思，在一八四四年和以前的著作，是強有力地批評或反對布爾什維主義。

到了三十年代，由於《手稿》的出版，非馬克思主義者馬克思又多一稱號即「人道主義者」。它的「異化論」，似一顆大炸彈，炸毀了共產黨人花半個世紀所建的思想宮殿!

第二次世界大戰後，對早期馬克思著作，尤其是《手稿》的研究，不僅馬克思主義者，還有非馬克思主義者。史特魯克如此說：「哲學家和心理學家，經濟學家和神學家，新教徒和天主教徒，他們的評論，堆積於我們的圖書館，他們的大多數，是用法文或德文寫的。」❼

研究《手稿》的人發現有兩個馬克思：舊馬克思把資本主義的有機體作爲經濟體系；政治是經濟利害衝突者的舞臺；並論述革命和理論實踐的關係。由於他的理論邏輯性，不必訴諸道德，因此沒有道德觀。新馬克思呢?他是道德家。他不僅揭示資本主義的惡，還反布爾什維克的恐怖手段。就由於

這個認識，一九三二年蘭德蘇和邁爾出版《手稿》時如此說：「不是成熟的馬克思，而是青年的馬克思，算做眞正哲學家：《手稿》成爲『馬克思的整個思想發展的關節點，內中他的經濟分析的原理，直接地源自眞正實在的人的理念。它顯示馬克思處於最完美的高度，它本身又是包含全部馬克思精神的範圍的唯一文獻。』這個全部範圍等於馬克思所說的『眞正人道主義』。」他倆由之做這論斷：「常與共產主義觀念有關聯的每件事……，馬克思都早先預料地明白反對了。」❽

對於「異化論」，賀克教授有這評論：誰是異化的人？他在那一情況下異化？依馬克思的論述，爲着受外力的壓迫才有異化。反過來說，有創造性的人，如不受外力的壓迫，本他的志願從事工作，那他不是異化者。因此，有創造力的藝術家，追求自己以爲極有意義工作的人；本自己理想企圖改造社會，使無數人得到幸福的改革家；都不是異化者。社會上，當然有這類的人。

馬克思爲人們指出三個異化形式，內中之一說：生產物不屬於生產者，反仇視生產者；這說法不完全。在資本主義社會中，勞動者造橋鋪路，和別的從事公共工程的人，縱使他爲生活而工作，不能說他的工作成果和他對立或仇視他。

我們知道：馬克思所說的「人」，是有精神生活的人，有了與動植物不同的意識的人。如人受物質條件、受必需條件的支配，就不是眞正的人。因爲眞正的人的生活和思想，都必須表現自由的選擇。總一句話，眞正的人，不受物質的支配，不受必需條件的壓迫——黑格爾也有這個自由觀。

這種眞正的人，或稱爲「理想的我」(ideal self)或「自然的我」(natural self)，不會有異化的事。按照馬克思《手稿》中的社會理論。人是社會的創造物(Social Creature)。由於人對自然和社會發生關係，繼續改變他的個性。在一定時間內，人性是社會發展的產物。如果有不受社會和自然的影響的人，那他的眞正性格不會被歪曲、不會有異化。

馬克思強調分工產生異化。但分工也產生專業化，它對個人和對社會都有益。馬克思曾承認分工是社會進步的必有，它使人們結合，不是自我異化。

馬克思又強調私有制產生異化，可是他也承認私有制是歷史某一階段人所必需的制度，由之，異化也是必需。如一面承認私有制爲人生活的必需，另一面又要取消由它而生的異化，那表示人應該怎樣，而不是說人實際怎樣。

最後，異化有兩種：一種是爲社會所不容者，離開社會；另一種是不滿壞社會而自我疏遠它。後一種異化，不是壞事[9]。

討論「異化」最好的非馬克思主義者的著作，是心理分析家弗洛姆(*Irich Fromm*)的《馬克思的人的觀念》(*Marx's Concept of Man*)。他說：「除非根據馬克思在早期著作中所發揮之人的觀念，就不能了解他的社會主義觀和他的批評資本主義。」這等於說：在《手稿》出版前，無人了解馬克思的眞思想。弗氏還以爲青年期的馬克思和成熟期的馬克思，並沒有矛盾的思想。他如此說：「馬克思以爲社會主義能夠克服人的異化，而實現人的本質的社會。它不外是創造條件，使有眞正自由的、合理的、積極的和獨立的人；它是達到預言的目的：毀壞偶像。……馬克思以爲社會主義的目的是自由……在這一基礎之上：人用自己雙足站起來，使用他自己的力量，使他本身與世界發生了生產的關係。」[10]

史特魯克認爲：按照弗洛姆的說法，要閹割去馬克思的經濟部分，即捨棄階級鬥爭。在弗氏眼中，馬克思主義又成爲默西亞主義(Messianism)，既反對教會，又反對自由主義，尤其是反對一切權威主義(authoritarianism)——不管是列寧的、斯大林的或別人的[11]。

又一個非馬克思主義者杜克爾(Robert C. Tucker)教授著《卡爾·馬克思思想中的哲學和神話》(*Philosophy and Myth in Karl Marx*)強調：「人的自我異化和對它的克服常是馬克思最重視的和成爲他的思想的中

心論點。」[12]

杜克爾承認有「異化」現象。它歪曲了人的本性，但它的來源，不是如馬克思所說的資本主義，而是人的自私、貪慾、驕傲。要消除「異化」，只有人內心除去那些不當的慾念，而不是採用社會革命的手段。馬克思對於人性有這認識：第一是歷史的可變性，依生產方式之變而變；第二是不變性，爲滿足自己的要求而自由地從事各種各式的生產勞作。依賀克教授的意見，杜氏的這一說法不合馬克思的本意。如果人性有不變性，那到有階級社會消失後，它還存在嗎？杜克爾還否定《手稿》的作用。他說：「《資本論》，依馬克思的話，是他花了二十年艱苦工作的成品，爲着它，他犧牲他的健康，他的一生幸福和他的家庭，對現今的我們，可算是一個智力博物院的陳列品，至於論美學（經濟學？——稼）的未來的一八四四年十六頁手稿，也許在一天中草成，從未想公刊，卻含有許多至今還有意義的地方。」

儘管杜克爾的著作，有許多論點不爲賀克們所接受，但它對於馬克思與德國古典哲學和費爾巴哈的關係，卻有極中肯的敍述。他和弗洛姆一樣，以爲青年和老年的馬克思的思想，是一致的，可是他卻以爲馬克思主義是一種神話，「資本與勞動戰爭的神話」。「馬克思的《資本論》不是倫理學的著作，而是天啓(revelation)書。」由之，他認爲：馬克思不是社會科學家，而是「神話創造者的哲學家」。

與杜克爾相伯仲的是《馬克思主義與人道主義》(*Marxisme et humanisme*)作者比哥(P. Bigo)。他宣稱：馬克思的理論，是另一種形而上學。他如此說：「精神現象學簡單地變爲勞動現象學，人的異化的辯證法變爲資本的辯證法，絕對知識的形而上學變爲絕對共產主義的形而上學。歷史維持所有同一的意義，馬克思派的『意向』是這麼大，這麼野心，和黑格爾的意向一樣。」[13]

卡爾維司(J. Y. Calvez)神父的《卡爾・馬克思的思想》(*Pensée Karl Marx*)全書六四〇頁，討論「異化」佔四四〇頁，可說是最完全地討論那問題的著作。雖然他是神父，對於無神論者馬克思卻有這讚語：

馬氏的哲學，是「人、自然和歷史的完全體系」。對於《手稿》，他以爲具備了後日馬克思所發揮的思想。

到了四十年代末和五十年代初，由於發現齊克果(Soren Kierkegaard 1813-1855)的思想，異化論更受重視，而且由之馬克思主義和以齊氏爲始祖的實存主義(Existentialism)發生思想上的聯繫。齊氏以爲：人的內心常有罪惡感，要克服異化，只有宗教。這個宗教觀，馬克思派以爲是當日經濟落後丹麥社會的反映。齊氏又以爲黑格爾左派要合理地答覆異化問題是不可能的。因爲主體、客體的二元論沒有合理的行動克服它。只有經過信神，人才能與他身外的力量發生關係。這等於說：就本體論而言，齊氏接受異化的觀念，並給以宗教的內容，而馬克思却把異化縮小到由經濟制度而建立的社會關係。

在實存主義中佔最特殊地位的，是薩爾特爾(Jean-Paul Sarfre)。他是共產主義的同路人，雖然反對唯物主義，却捧馬克思主義是「我們時代的哲學」，和馬克思是「唯一了解歷史、即具體地綜合動的辯證的全體性」之一人。他以爲：如馬克思主義摻合實存主義，就可以從機械地把文化現象簡化爲經濟公式中解放出來。他反對歷史唯物主義，認爲以經濟或階級或別的因素去解釋福樓拜(G. Flaubert)等文學家的作品，是不能成功的。他肯定異化論是馬克思主義的中心，並把馬克思學說作爲暴露和克服異化的原則。對於斯大林的恐怖手段，認爲是必需的，因爲由於「異化」的過程，人已非人化，要經過共產黨專政，才恢復了完全的人[13]。贊成暴政和尊重個人自由，是相反的觀念。

實存主義派另一思想家海德格(Martin Heidegger)，恭維「馬克思主義的歷史觀越過其他一切觀點」。因爲在現代人的經驗中，馬氏預見到異化的事實。受薩爾特爾和虎色爾(E. Husserl 1859-1938)影響的買勞・朋地(Maurice Merleau-Ponty)，既是斯大林主義者，又是實存主義信徒。他的《人道主義與恐怖》(*Humanisme et Terreur*)，肯定斯大林大殺老布爾什維克們的審判是合理的。譬如布哈林的政治路線有錯就

有罪。因爲，「政治家決定本身的，不是他本人所幹的事，而是他們所依賴的力量。」全面地擁護斯大林和蘇聯的買勞·朋地，在韓戰後，突然反對薩爾特爾的《共產黨人與戰爭》中的擁護蘇聯主張。他斥責薩氏的「極端布爾什維主義」，是違反馬克思主義的辯證法。他還以爲當代資本主義或當代社會主義，都不能用傳統的馬克思主義術語去了解[15]。

關於實存主義和馬克思主義的爭論，盧卡奇的《實存主義或馬克思主義?》(*Existiantialisme ou Marxisme*)和沙夫的《馬克思主義和實存主義》(*Marxism and Existiantiatism*)是馬派的著名文獻。盧氏認爲：實存主義是哲學於唯物主義和唯心主義之外，走第三條路，而且是帝國主義時代的哲學[16]。無需說這論爭不是本書的內容。

許我們這樣說：實存主義和馬克思主義都反對黑格爾哲學的抽象性，把眞實的、活生生的、痛苦的人視爲一種神秘的形態。雙方都強調人的尊嚴性，馬克思主義由人是社會的動物，希望用階級鬥爭克服異化，實現自由的新社會，而實存主義之祖齊克果却要在人的罪惡感中克服異化。總而言之，對於「自由」，馬克思主義派以爲可由世界無產階級集體地重建使人人自由的社會，實存主義派却在所仇視的世界中，追求個人的自由。在意識形態領域，實存主義派由人反異化的鬥爭發揮動人的長篇大論，而馬克思主義派却偏重於經濟的和政治的鬥爭。我們已知道，一八四七年後，馬克思雖未完全忘記了《手稿》中關於異化的理論，却未曾把它作爲中心的思想。

「異化論」對非共產世界中學生運動影響之大，是使人驚訝的。

自《手稿》的「異化論」，引起哲學家、思想家們的注意後，日本、美國、非洲甚至蘇聯的學生或青年，也接受它。著名的一九六四年秋柏克萊(Berkeley)加里弗尼亞大學學生的示威和利用「學園自由」的各種非法行動，在演講中多提到「異化」。最著名的，就是他們的領袖，二十一歲哲學系學生馬里奧·

沙維奧(Mario Savio)，同年十一月二十日，對「青年社會主義同盟」座談會上講「學生運動的未來」曾說：「許多黑格爾的思想，混合於馬克思的歷史觀中。麥司・伊斯曼曾指出這一點。辯證法是一種方法，馬克思用它使世界史的演進和他的無意識願望相一致。可是了解學生運動最重要的觀念，却是馬克思的異化觀。它的根本意義是：工人和他的生產物異化了；但這觀念也可以應用於學生，而他們中間多數人不是出身於勞動階級。人總是和某些事物分離。我們有過多的官僚，他們的機械式功能，使人民的個性分化。馬克思的異化觀來自兩個階級的社會。但它也可以應用於我們的官僚社會，而這個社會有幾個經濟權力的中心。」至於學生，「就在沒有異化的社會中，他們沒有地位，他們不能幹有意義的工作」，因此，他們是失望者，到底就起來反對大學的機構。他說「這是學生運動的動力」。說到他自己，他如此說：「我的理由是自私的。我不是眞正活着。我的生活、我的中等階級生活，在社會中沒有地位」，因此，不是爭取憲法的權利，可以解決。我要找到方法保證我自己確是活着⑰。

日本的學生運動，也提到「異化」。一九六二年八月三日，「全學聯」主席（一九六〇至一九六一年）北公路敏和他的密友黑川亨，告訴蕭爾(Lewis S. Feuer)：「怎樣去克服異化？這是我們的問題。我們將不允許異化。現在人和他們的勞動異化。我們必須分析它和克服它。」這兩人都不是出身於勞動者家庭。北公路敏是共產黨敎師子，黑川父親是醫生。前者在京都大學研究政治經濟，後者在東京大屬研究文學。這兩人都極贊成青年馬克思主義哲學家黑田寬一的著作⑱。那黑田用異化論批評日本或蘇聯的官僚制度。他們對斯大林主義的暴橫，認爲與馬克思的基本論點相矛盾。還有一九五八至一九六一年共產主義者同盟總書記，一九五六至一九五八年「全學聯」中委島繁郎，於一九六〇年學生運動中說到異化。他說：「當一九六〇年反『安保』時，世界是光明的，但我們卻感自己被疏遠了。由於異化的感覺，我們被驅使做任何事。『共產主義者同盟』同意初期的馬克思主義異化觀，它迷着有嚴肅思想學

生的頭腦。異化觀和廢除資本主義聯在一起。……『共產主義者同盟』的原來精神，是反對缺乏人的特性的馬克思主義型，和反對使人異化的資本主義。但是當這原來精神轉化爲死硬的表現，例如『創造前衛黨』、『單獨學生不能完成革命』等等時候，它失去原來的鼓動性，這又是『共產主義者同盟』瓦解的大理由。『共產主義者同盟』和戰前正統的右派運動有類似處。它倆都是由感覺人的異化開始的革命運動。」⑲

日本學生運動中有異化觀，約在一九五六年之後。該年前，由於經濟困難，鬥爭的對象，是反對增加學費，反對捲入韓戰，和拒絕美國人講師等等。一九五六年後，學生分享經濟繁榮，學生運動也變爲反對運動的敵人官僚政治。依島繁郎的話，轉爲克服異化。

現在再說共產國家內對《手稿》中「異化論」的反應。

東歐共產國家內首先論述青年黑格爾和青年馬克思的思想聯繫者，我們已知是盧卡奇。他於世界第二次大戰後，雖然不敢公開否認自己三十年代在莫斯科的坦白，却於一九四八年發表他的《青年黑格爾》暢談異化論。他的思想影響了匈牙利和波蘭等國的青年共產黨人。當赫魯雪夫(Nikita Sergeyevich Khrushehev, 1894-1971)在蘇共二十次大會上清算斯大林的演詞傳到東歐各國時，受蘇聯控制的東歐共產國家內的青年，發生這些問題：斯大林和他的繼承者對東歐「兄弟國家」的控制，合於馬克思主義的國際主義嗎？斯大林在蘇聯的長期殘暴的統治，合於人道主義的馬克思主義嗎？所有共產國家內的工人和一般人民的生活，難道不是馬克思在《手稿》中所說的「自我異化」，應成爲革命對象嗎？東歐在斯大林死後反蘇、反共的思想和行動，就是對那些問題的答案。盧卡奇在匈共反蘇鬥爭中，扮演了重要的角色⑳。

由《手稿》和其他青年期馬克思的著作，在波蘭發生哲學家柯洛科夫斯基和波共理論家沙夫對認

識論的論爭。柯氏認爲馬克思的認識論(Epistemology)有實用主義(Pragmatism)的觀點。他依《手稿》，發現馬克思的認識論與恩格斯和列寧的認識論不同。對於恩格斯的認識論，他以爲受當日流行之實證主義的科學主義(Positivist Scientism)的影響，而列寧的認識論，只是外在世界物體的「抄本」(copy)、「攝影」(photograph)和「反映」(reflect)。他做這「簡單的結論」：

「馬克思主義當它開始之時，形成胚胎形的知識論，後來發展成冠以馬克思之名的思想學派，却被恩格斯的極不同觀念，尤其特別列寧的觀念所代替（我說特別，爲着列寧以系統的理論，敘述他的反映論，和抄寫、模做實體的意識）。我們暫捨棄有助於這個特別發展的理由的分析。理由當然不只一個的（在恩格斯的場合，對於除去當日流行之實證主義的科學主義的影響，又在列寧的場合，受俄國唯論主義傳統的影響；但這只是一部分的解說）。

當我們研究馬克思的各種手稿時，我們又找到（那是他自己做的）他的知識觀念，他的世界『非自然化』(denaturalization)，和由一種共產主義社會而取消人類異化的觀點之間的顯明聯繫。雖然今日極容易地指出馬克思的所信，是極烏托邦的。也就是：他以爲：『共產主義作爲積極廢除私有制』，等於普遍地廢除人類的異化。我們認爲他的認識論的出發點，不成爲哲學無用的理由。」[21]

沙夫的《青年馬克思的研究：一個回答》，是答覆柯洛科夫斯基的評論。他以爲馬克思與恩格斯的哲學觀點完全一致，而且在晚年兩人分工，恩格斯負責哲學的探究[22]。《手稿》的觀點，只是到《費爾巴哈論綱》的橋樑，在那時，馬克思還有唯心論。馬克思就在那《論綱》中提出主觀的作用，認識不限於實踐[23]。

捷克共產黨領袖們爲反對斯大林的侵略行動，懷疑「斯大林主義」是眞正的馬克思主義。他們受

青年馬克思著作的影響，重視社會主義的人道主義。一九六八年蘇軍侵入前，他們所發表之〈二千字宣言〉極接近馬克思早期著作的思想。

南斯拉夫共產黨人普遍地研究青年期馬克思的著作。查格列布(Zagreb)的哲學雜誌《實踐》(*Praxis*)是主要的機關刊物。

東歐共產黨人所以接受馬克思的青年期著作，由於兩個原因：第一、斯大林們侵略他們，使他們認識布爾什維主義和斯大林主義，不是以國際主義爲本的馬克思主義，而是披着馬克思主義紅袍的沙皇主義。第二、斯大林的暴政，不僅施於「無產階級祖國」，還施於東歐的「兄弟國家」，這違反人道主義，也就是違反《手稿》中所露現的人道主義。

再說蘇聯。

自清算斯大林後，蘇共對於思想的控制稍微放寬，至少一些負理論工作的知識分子，知道西方哲學家們對青年期馬克思著作的興趣，和在思想界已發生的作用。依波增斯基(Joseph M. Bochenski)的話，於一九五六年蘇聯哲學界發表批評卡爾維司的著作，證明在該年或以前已知西方思想家們對《手稿》的反響。一九六三年間蘇聯青年哲學家們，對資本主義社會和哲學家的批判，較少地重複資本主義經濟矛盾的老教條，較多地讀到人的精神的異化。例如，莫斯科國立大學青年哲學家蓋登柯(Pyata P. Gaidenko)曾如此批評西方的實存主義：

> 「這是馬克思主義批評資本主義社會的要點。馬克思所以反對資本主義，爲着資本主義粉碎人格，把它轉變爲物。……在和馬克思相反中，實存主義者們深信，存在的異化形式，根源於人性。在普通世界中，個人是順從地生活着，他的行動不對他自己負責，而對『一人』(也就是對他們)

負責，因爲人生活於這樣環境中，個別的人不是有行動的自由，而是服從特定法律、觀念、輿論的指示等等。……要自由，要做一個人，比退到平庸世界中要困難得多，在那世界裏，個人無需做自己的決定，對自己負責。」㉙

依蓋登柯之見，當資本主義世界中的個人，留意到他自己是異化物時，實存主義就發展了。何以有這見解？當然是蘇維埃社會的反映。在這個被共產黨人宣傳爲人間天堂的國家裏，高高在上的官僚權威，黨、共青團和大學行政機關的壓力，共產黨所控制之宣傳機構造成的輿論，迫文學、哲學、歷史等科學部門要嚴守指定的「路線」，使每個青年人都自感是實存主義者。這可由青年蘇維埃哲學家尤里·大維多夫(Yuri Davydov)的話中得到證明。他如此說：

「這種異化的本質表現於這事實：個人活動之人的形式，和他分離（作爲經驗地具體的個人），不僅不受他的控制，而且作爲疏遠的力量對着他。

現在，「異化」……是人共同活動的成果，那是以分工爲前提。這時異化的原因，可由這事實中見到：共同活動不是自願的，似乎是自然的災難。於是，消弭這異化的問題，變爲這樣的問題：人的共同活動不由於強迫，而由於自願、自覺和計劃。」㉕

當然大維多夫的話是批評資本主義社會。可是，他和同思想者所說的異化現象，也出現於蘇維埃社會。因此，他的話可視爲指桑罵槐。如果克里姆林宮不用高壓手段，那蘇聯也會出現美國和日本的同一學生運動。

正由於「異化」是蘇維埃社會的事實，所以關於《手稿》中的各問題，蘇俄思想家和西方思想家

們同樣地注意。一九六五年《哲學問題》(*Voprosy Philosofei*)第十期和第十一期發表《德意志意識形態》(*Die Deutsche Ideologie*)的全文。它附有原稿失落的段節，馬克思和恩格斯的旁註，和指出該書寫於一八四五年十一月不是九月。又在同雜誌第十期發表巴加圖里耶(G. A. Bagaturiya)的論文〈馬克思、恩格斯合著《德意志志意識形態》第一章原稿的結構和內容〉。無疑地，這些工作都和異化論有關。

在這部稍後於《手稿》的著作中，下面一段話是說異化的：

「受分工制約的不同個人的共同活動產生了一種社會力量，即擴大了的生產力。由於共同活動本身不是自願地而是自發地形成的，因此這種社會力量在這些個人看來就不是他們自身的聯合力量，而是某種異己的，在他們之外的權力。關於這種權力的起源和發展趨向，他們一點也不了解；因而他們就不再推動這種力量，相反地，這種力量現在卻經歷着一系列獨特的，不僅不以人們的意志和行爲爲轉移的，反而支配着人們的意志和行爲的發展階段。

這種『異化』(用哲學家易懂的話來說)當然只有在具備了兩個實際前提之後才會消滅。要使這種異化成爲一種『不堪忍受的』力量，即成爲革命所要反對的力量，就必須讓它把人類的大多數變成完全『沒有財產』的人，同時這些人又和現存的有錢的有教養的世界相對立，而這個條件都是以生產力的巨大增長和高度發展爲前提的。……

其次，這種發展之所以是必需的前提，還因爲：只有隨着生產力的這種普遍發展，人們之間的普遍交往才能建立起來。……

共產主義對我們說來，不是應當確立的狀況，不是現實應當與之相適應的理想。我們所稱爲共產主義的是有那種消滅現存狀況的現實的運動。」[26]

這段話和《手稿》所說的『異化』，實沒有不同。這兒所說異化了的人，不是費爾巴哈假設的人。西方注意異化論者，所引馬克思的論點，是無可否認的：至少，他們並沒有歪曲馬氏的思想。因此，蘇聯的思想工作者，十年來也努力從事這問題的研究。他們之中有些人把異化和實存主義分開，另有些人把自由問題也加入討論，還有些人討論這個基本問題：人的意義和他在宇宙中的地位。發表那些研究者、討論者的文章，不限於專門性的哲學雜誌，還有一般刊物如《知識》(*Enaniye*)，無疑地，這現象不是蘇共當局願意的，而是被動的。

衛茨爾曼(T.I.Oizerman)不滿海波萊特(J.Hyppolite)的著作《對馬克思和黑格爾的研究》(*Etudes sur Marx et Hegel* 1955)。海氏是法國實存主義者，認爲「黑格爾和費爾巴哈的異化觀念構成馬克思哲學思想的來源」。他又說：

「有這結論：雖然馬克思寫了四卷《資本論》，他未曾對社會主義提出經濟的歷史的眞正基礎：他的關於由對抗性資本主義制度不可免地轉到一個無階級社會這論題，實際上只是關於異化的發展和克服的學說。這學說，可追溯到黑格爾和費爾巴哈，又依某些人的意見（邁爾和蘭格）與浪漫主義史料編纂，甚至於與基督教的墮落教義和默西亞降臨（依著名法國人格學家莫尼爾的話）都有關係。」

衛茨爾曼評論道：「這不是解說而是歪曲馬克思主義，企圖以最直接的形式指示：馬克思主義就它的意識形態本質而言，和就它的來源而言，都對勞動階級的解放運動，沒有直接的關係。」㉗

由這段評論，人們不難推想對異化問題的研究，引起了貶低馬克思主義之根本的社會經濟客觀性，使人對馬克思、恩格斯、列寧的哲學和實踐發生懷疑。

對於實存主義，蘇聯哲學家們的評論更多。在那些評論中，都指出儘管這兩個學派（馬克思主義派和實存主義派）對立，而卻有一共同點，即都認「異化」是重要問題。那爾斯基(I. S. Narsky)在《實存主義和宗教中異化問題》分析海德格等人的著作，尤其是分析海氏的《尼釆》，有這結論：『實存主義不反對社會活動，但由於它的這種活動任何後果之根本無用性（異化），它確完成了意識形態的任務，本質上是資產階級的。」㉘

依蘇聯哲學家們的見解：實存主義和馬克思主義有這接近點：關於人和物的關係之絕對性，關於人的認識是物的反映，關於社會與自然規律和社會發展規律的聯繫：兩派發生歧見的是知識的和道德的結論。實存主義派趨向失望，而馬克思主義派趨向激動。對於人格性和自由的問題，實存主義派渴求自由、不願受任何種法律的支配，以為有了限制或強迫，個人就沒有自由。所以發生異化，由於社會法律的要求，並由之發生革命。馬克思主義派不否定社會，還重視社會，因為社會創造人的人格性。

在論述異化問題中最重要的，是私有制取消，或資本主義社會死亡，就不會有異化。事實指示人們：在共產黨國家內，勞動階級生活不僅有馬克思所說的異化，而且還有非人化。就為着那不是強辯共產黨國家是無產階級的，就可以使人信服，所以沙夫在《馬克思主義與個人》中如此說：「社會主義革命的經驗，那是我們都知道的，它指示着廢除各式異化，縱使那是經濟的異化，不能自動地產生取消私有制的結果。」由之，他肯定地說：如以為取消私有制，異化就消失，那是烏托邦。恩格斯在《反杜林論》中曾預言：私有制取消，人對人的統治變為人對物的管理，沙夫斥為錯誤。我們知道：共產黨國家取消私有制財產，而控制「集體所有制」和「全民所有制」的共產黨人，仍用暴力，名義上沒有「階級」，却有統治者與被統治者之分，出現因社會身分不同、特權等不同生活方式，也就是說馬克思所分析的異化現象仍然存在。我們知道：為着他誠實地說出共產國家的實況，受他的黨的處罰。

確有三個馬克思活躍於思想舞臺上。一個是異化論的早年馬克思，另一個是由一八四八年《共產黨宣言》到一八七一年巴黎公社發生爲止的馬克思，第三個是巴黎公社後的馬克思。第一個馬克思，因《手稿》而成爲廣大學者注目的人物，他顯然反對布爾什維主義即反對列寧主義和斯大林主義。第二個馬克思的承繼者是列寧，因爲列氏的馬克思主義幾全引自這一階段的馬氏著作。第三個馬克思的承繼者是考茨基們所領導的第二國際，他們主張階級合作、社會運動，和只在無產階級成熟後才會有社會主義革命。二十年代起，列寧的馬克思，不斷攻擊第二國際派的馬克思，到三十年代斯大林統治殘暴的眞相畢露，大家才恢復對考茨基們著作的注意。第二次世界大戰後，異化論的馬克思，嚴厲地批評列寧的馬克思，並且在「社會主義即人道主義」大前提下，有與第二國際派馬克思建立聯合思想戰線的可能。這個大思潮，正衝出共產黨政權和思想，是值得我們注意和探討的。

## 註釋

❶本書第四章。

❷馬克思著《政治經濟學批判》，一九五六年人民出版社版「序言」第二頁。

❸本書第六章。

❹關於「由上而下型的民族國家」和「由下而上型的民族國家」的區分，是筆者研究下述幾個民族國家歷史的意見。如英國和法國，在她倆建立民族國家時，還有這些條件：民族獨立，統治的貴族腐敗而資產階級的理論家們早有了建國的理論，他們（資產階級）領導城市的徒弟、手工匠推倒貴族統治，建立自己的政權。屬於這典型的民族國家，就是清教徒革命的英國和一七八九年大革命的法國。筆者稱這典型的民族國家爲「由下而上型的民族國家」，即革命型的民族國家。

如以普魯士的霍亨索倫王室爲中心的統一德國，以薩伏依王室爲中心的統一義大利，以京都天皇爲中心的統一日本（明治維新），有了這些條件：民族未統一和未獨立，開明貴族願放棄一些特權，資產階級力量薄弱，手工匠和農民更沒有建立自己政權的意識。於是爲爭取民族的統一和獨立，各階級合作，在開明王室和貴族領導者達到歷史的目的，建立民族國家。筆者稱這典型的民族國家爲「由上而下型的民族國家」，即維新型的民族國家。

就由於建立民族國家的具體條件不同，所以它倆也有不同的流行意識形態；

| | 革命型 | 維新型 |
|---|---|---|
| 哲學 | 唯物論 | 唯心論 |
| 政治學 | 民權論 | 國權論 |
| 經濟學 | 古典學派 | 歷史學派 |
| 文學 | 浪漫主義 | 民族主義 |

❺喬治·李契亞姆著《馬克思主義——歷史的和批判的研究》第一五頁註一。

❻《馬克思恩格斯全集》第三卷第八頁。

❼《手稿》的緒言第四九頁。在三十年代中葉，如一九三六年出版賀克著《由黑格爾到馬克思》，雖然討論到黑格爾左派和馬克思的關係，但未曾說到「異化」。

❽前引史特魯克的《手稿》緒言第五一頁。

❾杜拉切柯維茨(Milorod M. Drachkovitch)編《當代世界馬克思主義的意識形態》(*Marxist Ideology in the Contemporary World-Its Appeal and Paradoxes*)一九六九年版第一九至二五頁。

❿《手稿》第五二頁。

⓫同上書。

⑫引自杜拉切柯維茨編《當代世界馬克思主義的意識形態》第二六頁賀克作《西方世界中的馬克思主義》。

⑬引自《手稿》第五三頁。

⑭薩氏著〈合理辯證法的批判〉(Gritique de la raison dialectique)，引自《當代世界馬克思主義的意識形態》第一〇至一三頁。

⑮同上書第一五至一六頁。

⑯城塚登和生松敬三合譯《實存主義或馬克思主義》第一章第三和第五節。

⑰引自《當代世界馬克思主義的意識形態》第四三至四四頁。

⑱他曾寫《黑格爾與馬克思》，《社會的探求》，《組織論序說》等書。他除了異化觀，還有「物質自覺論」。

⑲《當代世界馬克思主義的意識形態》第四四至四五頁。

⑳一九五六年二月蘇共二十次大會，東歐各國激起反斯大林浪潮。三月，匈牙利知識分子成立「斐多斐俱樂部」，盧卡奇鼓勵他們。六年十五日他被選爲該俱樂部主席，舉行哲學論戰。他公開批評斯大林，並撤回自我批判的一部分。九月，他恢復進入大學的權利。十月，匈牙利成立納吉政府，他爲中委，教育部長。十一月，納吉政府垮臺，蘇軍入匈，他被扣留於羅馬尼亞，翌年四月返布達佩斯。以後辭去公職，從事美學、倫理學的研究，遲到一九六七年恢復黨籍。

㉑〈卡爾・馬克思和眞理的古典界說〉(一九五九)，引自拉比茲編《修正主義》第一八七頁。

㉒見本書第二十一章。

㉓參閱拉比茲編《修正主義》第一八八至一九四頁。

㉔〈實存主義與個人〉，引自《當代世界馬克思主義的意識形態》第四五至四六頁。

㉕同上書第四六頁。

㉖《馬克思恩格斯全集》第三卷第三九至四〇頁。

[27]〈異化問題和關於馬克思主義之有產者神話〉，一九六五年莫斯科《哲學》第二集。引自恩德生(Paul B. Anderson)發表於《蘇聯的研究》（一九六六年第五卷第四期）的〈異化問題：沒有精神的或宗教的理想的生活〉。

[28]同上。

# 附　錄　　參考書

## I、中文

李季：馬克思傳（上卷）

梅林：馬克思傳（三聯版）

德國社會民主黨史（第一卷）

馬克思和恩格斯是共產主義的創始人

回憶馬克思恩格斯

伽・謝列布里雅柯娃：馬克思的青年時代

門德：馬克思從革命民主主義者到共產主義者的發展

加巴拉耶夫：費爾巴哈的唯物主義

費爾巴哈哲學著作選集上卷（三聯版）

馬克思恩格斯全集1、2、3、4、13、19、21、22、40卷

李季譯：馬克思恩格斯通信集（1、3卷）

恩格斯：自然辯證法

馬克斯恩格斯論藝術第四卷

馬克斯恩格斯書信選集

列寧：列寧文選兩卷集

斯瓦茲齊爾德：紅色普魯士人

葉・斯捷潘諾娃：恩格斯傳

謝・斯・吉謝遼夫：關於列寧的《哲學筆記》

赫爾岑：家庭的悲劇（巴金譯）

維納・洛赫：德國史

古希臘羅馬哲學

奧古斯特・科爾紐：馬克思恩格斯傳（1－3卷）

海涅：論德國宗教和哲學的歷史

敦尼克主編：哲學史第二卷上冊

普列漢諾夫哲學著作選集（三卷）

開爾德：黑格爾（賀麟譯）

馬克思：博士論文

北大哲學系編譯：十八世紀末～十九世紀初德國哲學

## II、日文

馬恩列研究所編：馬克思年譜

Georg Lukac 著作集

P. Vinogradgkaya：燕妮馬克思傳

Geörgy Lukács：實存主義或馬克思主義（城塚登等譯）

## III、英文

George Lichtheim——*Marxism—An Historical and Critical Study*

Robert Payne——*Marx-A Biography*

Bertram D. Wolf——*Marxism：One Hundred Years in the Life of a Doctrine*

W. L. Langer——*An Sncyclopedia of World History.*

L. D. Easton and K.H. Guddat——*Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*

Sidney Hook——*From Hegel to Marx*

Karl Marx——*The Economic & Philosophic Manuscripts of 1544* (Edited ley Dirk J. Struik)

E. H. Carr——*Michael Bakunin*

*Karl Marx—A Study in Fanaticism*

Karl Korsch——*Marxism and Philosophy*

Leopold Labedz——*Revisionism—Essay on the History of Marxist Ideas*

Herbert Marcuse——*Reason and Revolution*

David McLellan——{ *Karl Marx* / *Marx before Marxism* }

Milorod M. Drachkovitch——*Marxist Ideology in the* Contemporary World—*Its Appeals and Paradoxes*

Karl Marx——*Grundrisse* (editd and translated by David McLellan)

Boris Nicolaievsky and Otto Maenchen—Hilfen——*Karl Marx: man and fighter*

H. P. Adams——*Karl Marx in His Earlier Writings*

Dick Howard——*The Development of the Marxian Dialectic*

John Maguire——*Marx's Paris Writings—An Analysis*

Georg Lukacs——*Moses Hess and the Problem of Idealist Dialectic* (in Tactics and Ethiss)

John Weiss——*Moses Hess—Utopian Socialism*

Isuiah Berlin——*Karl Marx—His Life and Environment*

Robert C Tucker——*Philosophy and Myth in Karl Marx——The Marxian Revolutionary Idea*

S. Aviner——*The Social and Political thoughts of Karl Marx*

Peter Demetz——*Marx, Engels and the Poets*

# 地名對照表

Aachen 阿琛

Abdera 阿布德拉

Alsace 阿爾薩斯

Augsburger 奧古斯堡

Baden 巴登

Barmen 巴門

Bavaria 巴伐里亞

Bellingshausen 比林森林

Bohemia 波西米亞

Bonn 波恩

Bordeaux 波爾多

Brandenberg 布蘭登堡

Breslau 布列斯勞

Bruekberg 布魯克堡

Brunswick 布倫斯威克

Burgundy 堡甘地

Carlsbad 卡爾斯巴德

Cassel 卡塞爾

Champagne 香檳

Charlottenberg 沙爾洛登堡

Coblenz 科布連茨

Cologne 科倫

Cracow　克拉科夫

Crete　克利特

Danzig　但澤

Dresden　德羅斯頓

Düsseldorf　杜塞爾多夫

Elbertfeld　愛爾北斐特

Ems　埃姆斯

Erlangen　愛爾蘭根

Floden　福洛登

Foubourg　法堡

Frunkfurt　弗蘭克福

Giessen　繼盛

Göttingen　哥丁根

Greifswald　格萊夫斯瓦克

Halle　哈雷

Hambach　漢巴哈

Hanover　漢諾威

Harrisburg　哈里斯堡

Hasse　黑塞

Heidelberg　海德堡

Heidenberg　海登柏爾克

Jena　耶拿

Karlsruhe　卡爾斯魯希
Königsberg　科尼斯堡

Leipzig　萊比錫
Lemburg　蘭堡
Lwow　拉烏夫＝Lowov　羅沃夫

Main　馬因
Mainz　馬因茨
Manchester　曼切司特
Mecklenburg　梅克倫堡
Metz　美茨
Minden　明登
Moselle　摩塞爾
Münster　蒙斯特

Ostend　奧斯坦德

Padua　帕杜亞
Palatinate　帕拉汀尼特
Palestine　巴勒斯汀
Petersburg　彼得堡
Pomerania　波美拉尼亞

Saarbrücken　薩爾布魯肯

Saarloouis　薩爾路易斯

Salzwedel　薩爾茨德傑

Saxony　薩克遜

Silesia　西列西亞

St. Germain　聖日耳曼

Straasbourg　斯特拉斯堡

Stralau　施特拉勞

Stuttgart　斯圖加特

Thrace　色雷斯

Thuringia　杜林吉亞

Toul　都爾

Trier　特利爾

Tübingen　杜賓根

Vanean　維亞諾

Verdun　維爾丹

Waterloo　滑鐵盧

Weppertaler　烏帕塔爾

Wesel　威塞爾

Westphalia　威斯特伐里亞

Wiehelmsthal　威廉斯塔爾

Württemberg　武頓堡

Zurich　蘇黎世

# 人名索引

## A

Adams, H. P.／阿丹姆司／第385頁。

Agrippa, Marcus Vipsanius／阿古利巴／第48頁。

Altenstein, Karl／阿爾坦施泰因／第153、159、176、178頁。

Althaus, Karl Heinrich／阿爾托豪斯／第166頁。

Ambross, st.／聖・安布羅斯／第12頁。

Anarcharsis／阿納卡雪斯／第359、360頁。

Anneke, F.／安尼克／第246頁。

Annenkov, Paul／安年柯夫／第524頁。

Archimede／阿基米德／第203頁。

Aristotles／亞里士多德／第85、93、177、179、181～185、194、203、264、479頁。

Arnim, Achim von／亞爾尼姆／第107頁。

Arnim , Bettina／貝蒂娜・亞爾尼姆／第107、108、164頁。

Arnim, Heinrich Friederich von／亞寧／第393頁。

Auerbach, Berthold／奧爾巴哈／第211頁。

Augustinus, Aurelius／奧古斯丁／270頁。

Augustus Caesar／奧古斯都・凱撒／第46～49頁。

Avineri, S.／阿維尼里／第385頁。

## B

Babette／巴比特／第15頁。

Babeuf, Gracchus／巴貝夫／第413、419、424、472、480、521頁。

Bachmann, Karl Friedrich／巴哈曼／179頁。

Bacon, Lord Francis／培根／第85、93頁。

Bagaturiya, G. A.／巴加圖里耶／第555頁。

Bakunin, Michael／巴枯寧／第203、220、355、358～360、433、522、533、538頁。

Bammel, G.／巴姆米爾／第510頁。

Barbeyrac／巴爾貝拉克／第215頁。

Barnays, F. K. L／貝爾奈斯／第393、532、533、537、538頁。

Bauer, Bruno／布魯諾・鮑威爾／第86、94、159～165、167、168、176～179、184、200、202、212～215、219、220、237、246、248、266、270、275、276、281、283、350、354、360～364、366、368、369、371、372、379、409、423、439、485、486、525、526頁。

Bauer, Edgar／埃德加・鮑威爾／第163、164、167、168、176、275、283、309、409頁。

Bauer, Egbert／艾格柏特・鮑威爾／第409頁。

Baur, D. F. C.／鮑爾／第181、182頁。

Bayer, Karl／拜爾／第214頁。

Beaumont, Gustav／波蒙／第363頁。

Becker, August／貝克爾，奧古斯特／第278頁。

Becker, Johann Philip／貝克爾・約翰・菲力普／第16頁。

Beekwith／比克威夫／第24頁。

Beer, M.／柏爾／第8頁。

Bentham, Jeremy／邊沁／第443頁。

Beranger, Pierre－Jean de／伯郎熱／第427頁。

Bernadotte, Jean B. J.／貝爾納多特／第308頁。

Bernays, Lazaqus Ferdinand Cölbestin／貝爾奈斯／第63、375、522頁。

Bernstein, Eduard／柏恩斯坦／第507～509頁。

Bierman／比爾曼／第62頁。

Bigo. P.／比哥／第547頁。

Bismarck, Otto von／俾斯麥／第337頁。

Blanc Louis／勃朗・路易／第356、357、424、522、523頁。

Blanque／布朗基／第427、524頁。

Bochenski, Joseph M.／波增斯基／第553頁。

Böcking, Eduard／別根克／第60、61、68頁。

Börne, Karl Ludwig／白爾尼／第36、225、402、403頁。

Bornstedt, A. von／伯恩施太德／第531、532頁。

Börnstein, Heinrich／伯恩施坦／第531、532、538頁。

Botkin, Petrovic／布特金／第522頁。

Braunschweig, Ferdinand von／布倫瑞克・斐迪南・馮／第23、24頁。

Brentano, Clemens／布稜塔諾／第107頁。

Brupbacher, Fritz／布盧巴哈／第134頁。

Buchez, Philippe－Joseph－Benjamin／畢舍／第382、426頁。

Bukharin, Nikolay Ivanovich／布哈林／第510、548頁。

Buonarotti, Philippe／邦納羅蒂／第472頁。

Buhl, Ludwing Heinrich Franz／布爾／第167、275頁。

Burit, Eugène／畢萊／第427、448、454頁。

## C

Cabet, Etianne／卡貝／第351、352、427、474、522頁。

Calvez, J. Y.／卡爾維司／第547頁。

Camphausen, Ludolph／康普豪森／第246、247、291頁。

Carr, Edward Hallett／卡爾／第45、209頁。

Carriers, Moriz／卡里爾斯／第62頁。

Carlyle Thomas／卡萊爾／第436～439頁。

Chage／察支／第14頁。

Chamisso, Adalbert von／封・夏米索／第94頁。

Christiansen／克列斯提安生／第212頁。

Cicero, Marcus Tullius／西塞羅／第187、191、264頁。

Cieszkowski, August von／西斯錫科夫斯基／第199～202頁。

Claessen, Heinrich Josef／克萊森／第291頁。

Cleanthes／庫列安斯特／第92頁。

Coblenz, Peter Joseph／科布倫茨／第293頁。

Condorcet, Jean Antoine／孔多塞／第382頁。

Conradi Johann Jacob／康拉第／第16頁。

Considérant, Victor／孔西得朗／第279、280、357、426頁。

Constantine, Emperor／君士坦丁皇帝／第12頁。

Copernicus／哥伯尼／第258頁。

Cormenin／科墨寧／第357頁。

Cornu, August／柯弩／第44頁。

Cramer／克拉麥爾／第93頁。

Creizenach, Theodor／克萊增那哈／第62頁。

## D

d'Agoult, Comtesse／達哥特伯爵夫人／第397頁。

d'Alton, Joseph Wilhelm Eduard／德・阿里東／第60、61、69頁。

Daniels, Roland／丹尼爾斯，羅蘭特／第115、116頁。

Danneberg, Robert／丹列柏克／第8頁。

Dante／但丁／第106頁。

Darwin Charles／達爾文／第523頁。

Davout／達烏元帥／第25頁。

Davydov, Yuri／大維多夫／第554頁。

Deborin, A. M.／傑波林／第510頁。

Debrosses, Charles／蒂布羅斯／第215頁。

Diderot, Denis／狄德羅／第155、357、490頁。

Democritus／德謨克里特／第185～188、191～198、207頁。

Demoulins, Camille／德姆蘭／第424頁。

Demuth, Helene／德穆特，海倫／第401、447頁。

Descartes／笛卡兒／第213、426頁。

d'Ester, Karl／蒂斯特／第246頁。

Dĕzamy, Theodore／德薩美／第351、352、473、474頁。

Dolleschall, Laurenz／多列薩爾／第297頁。

Dorsch, E. Lewin／陶爾施，列文／第44頁。

# E

Eastman, Max／伊斯曼，麥司／第511、550頁。

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich／艾希霍恩／第178、179、214、247頁。

Engels, F.／恩格斯／第27、29、43、82、108、137、138、140、142、146、148、154、161、187、195、203、228、235、237、291、316、360、394、397、399、400、402、409、417～419、422、425、428、433～436、439、442、448、449、472、474、487、490、505～507、514～516、521、522、527、532、533、542、543、552、555～557頁。

Ense, Varnhagen Von／恩西／第165頁。

Epicurus／伊壁鳩魯／第24、177、181、186～188、191～198、206、207、264頁。

Ernst, Augustus／恩斯特／第158、216頁。

Esser／艾謝爾／第105、349頁。

Essex／歐塞／第301頁。

Esther／伊司西爾／第15頁。

Ewerbeck, A. H.／艾韋貝克／第523頁。

## F

Fenneberg, Fenner von／芬內堡／第62頁。

Feuerbach, Anselm／費爾巴哈，安塞姆／第85、93、226頁。

Feuerbach, Ludwig／費爾巴哈，路德維希／第82、155、163、177、206、211、212、220、226、227～229、231、233、235～239、253、266、308、318、319、341、355、356、358～362、365～367、372、374～376、379、394、409、414、419、421～423、426、428、439、450、479、483、484、486、487、490、495、496、506、507、542、547、556頁。

Feuer, Lewis S.／蕭爾／第550頁。

Fichte, Johann Gottlieb／費希特／第27、92、120、133、134、142、144～147、163、204、223、258、410、413、420、421頁。

Fischer, Karl Philip／費舍／第177頁。

Flaubert, G.／福樓拜／第548頁。

Follen, Karl／福連／第215頁。

Fourier, Charles／傅利葉／第20、27、352、376、399、410、413、472、521、522頁。

Frey tag／佛里塔格／第69頁。

Friedrich Wilhelm III／弗里德里希·威廉三世／第28、108、178、215、248、249頁。

Friedrich Wilhelm IV／弗里德里希·威廉四世／第146、178、203、217、218、229、248、249、262、281、291、296、298、310、317、358、361、396、537頁。

Fröbel, Julius／弗呂貝爾，尤利烏斯／第249、350、394頁。

Fromm, Irich／弗洛姆／第546、547頁。

# G

Gabler, Georg Andreas／加布列／第86、154頁。

Gäertner／格特納／第95頁。

Gaidenko, Pyata P.／蓋登科／第553頁。

Gall, Ludwig／加爾，路德維希／第20頁。

Gans, Eduard／甘斯／第19、83～87、153、167、383頁。

Geibel, Emmannel／蓋比爾／第62頁。

George Heinrich／高爾格，亨利希／第24頁。

Geppert, Karl Eduard／格白特／第86頁。

Gerlach Karl Friedrich von／格爾拉赫，馮／第284、297、299頁。

Gibbon, Edward／吉朋／第155頁。

Godwin, William／葛德文／第443頁。

Goltz Count／戈爾茲伯爵／第68頁。

Görres, Johann Josef von ／高勒斯／第107頁。

Gothe Wolfgang V.／歌德／第12、35、61、78、106、107、126、222、395、402、413、414、439頁。

Grach, E／格拉赫，艾／第11頁。

Gratz, P. A／格拉茲／第65頁。

Graziadei, Antonio／格拉齊亞蒂／第510、511頁。

Grimm, Jacob／格林，雅科布／第107頁。

Grimm, Wilhelm／格林，威廉／第107、166頁。

Grolmann, Karl Ludwig／格羅爾曼／第85、93頁。

Grolman, Wilhelm Heinrieh von／高洛爾曼／第218頁。

Grotius, Hugo／格羅秀斯／第155頁。

Grün, Karl／格律恩／第62、300、416、419、524頁。

Grund, Johann Jakob／格倫／第215頁。

Gruppe, Otto Friedrich／格魯比／第283頁。

Guizot, F. P. G.／基佐／第425、537、538頁。

Günster／貢斯特／第65頁。

## H

Ha-Levi, Eliser／哈・利維，伊萊塞／第14、15頁。

Ha-Levi Abrahalm／哈・利維，阿不拉罕／第14頁。

Hamacher, Wilhelm／赫馬契爾／第56頁。

Hamilton, Thomas／哈米頓／第315、317、363頁。

Handel／韓德爾／第27頁。

Hans／韓斯／第24頁。

Hansemann, David／漢澤曼／第216、246、247頁。

Hardenberg, Karl August von／哈登堡／第25頁。

Heffter, August Wilhelm／黑夫特爾／第85、86頁。

Hegel, Georg／黑格爾／第19、27、83、85～87、92、94、96、120、133、134、137、142、146～148、153～157、159、162～165、180、183～185、198～202、204、206、212～215、219、220、226～229、238、239、261、264、265、267、288～291、316～328、330、331、333～339、341、352、357、360、364、365、367、373、379、384、385、402、409、410、411、413、414、420、425、426、428、433、435、439、449～452、455、476、483～487、489～494、496～499、507～510、512～514、525、526、541～543、545、547、549、550、556頁。

Heidegger, Martin／海德格／第548、557頁。

Heine, Heinrich／海涅／第17、19、142～144、179、212、357、379、383、393、395、398～403、409、433、478、524～527、529、533、537、538頁。

Heineccius, Johann Gottlieb／海涅克茨／第89頁。

Heinrichs, Hermann Fridrich Wilhelm／興里克斯／第154頁。

Heinzen, Karl／海因岑／第285、300、419頁。

Helena, st.／聖海倫娜／第12頁。

Helvétius, Claude-Adrien／愛爾維修／第316、426、495頁。

Heubel, Caroline Amalie Julie／海伊別里／第26頁。

Heubel Christoph／海伊別里，克利斯多夫／第26頁。

Hengstenberg, Ernst Wilhelm／亨格斯坦堡／第159、176頁。

Henrich, Burgers／亨利希／第246頁。

Heracleitus／赫拉克利特／第185頁。

Herder, Johann Gottfried／海德爾／第23頁。

Hermes, Karl Heinrich／海爾梅斯／第262～265、301頁。

Herwegh, Georg Friedrich／海爾維格／第247、281、282、291、296、298、349、354、355、357、393～399、478、526、533頁。

Herzen, Alexander／赫爾岑，亞歷山大／134、395、396頁。

Hess, Moses／赫斯，莫澤斯／第19、200、211、214、245、246、260、261、278、350、357、399、409～413、415～423、426、440、449、477頁。

Heyden Count／海登伯爵／第68頁。

Hitler, Adolf／希特勒／第511頁。

Hoffmann, Ernst Theodor Amadens／霍夫曼／第108、268頁。

Hofken T.／何夫肯／第246頁。

Holbach／霍爾巴哈／第212、357、409、426頁。

Homer／荷馬／第25、29、38、270頁。

Hook, Sidney／賀克／第420、545、547頁。

Horaz／鶴拉茲／第38、49頁。

Horkheimer, Max／賀爾海麥爾／第513頁。

Hotho, Heinrich Gustav／賀托／第166頁。

Howard Dick／霍華德／第180、199頁。

Hugo, Gustav／胡果／第268～270頁。

Humboldt, A. F. W. von／洪堡爾特／第538頁。

Hume, D.／休謨／第155、177、198頁。

Husserl, E.／虎色爾／第548頁。

Hypolite, J.／海波萊特／第556頁。

## I

Israel, Joseph／以色列爾／第15頁。

## J

Jacob／耶科布／第15頁。

Jacobi, Johann／雅科比，約翰／第217、218、357頁。

Jaehnigen／葉尼庚／第105頁。

Jerome／查洛米／第25頁。

Jung, Georg G.／榮克，格奧爾格／第212、245、246、248、275、412、527頁。

Juta, Jaan Carel／優塔／第16頁。

## K

Kant Immanuel／康德／第27、35、54、91、92、120、133、134、138、140、142～144、147、187、205、223、258、268、270、414、483、512頁。

Kahan-Coates, Zelad／卡罕確慈／第8頁。

Kaiser, J.／凱西爾／第27頁。

Kamptz／坎辟茨／第28頁。

Karlsruhe／卡爾斯魯希／第214頁。

Katzenellenbogen, Meir／卡特增尼連鮑根／第14頁。

Kautsky, Karl／考茨基／第7、426、507、580、510、558頁。

Kierkegaard, S.／齊克果／第203、548頁。

Kircheisen／吉爾契生／第18頁。

Khrushchev, Nikita Sergeyevich／赫魯雪夫／第551頁。

Klein, Ernst Ferdinand／克萊因／第91頁。

Kolokowski, Leszek／柯洛科夫斯基／第516、551、552頁。

Köppen, Kurl Friederich／科本／第164、166～168、184、185、219、220、246、276頁。

Korsch, Karl／柯爾施／第509～511頁。

Kotzebue, August von／科特茨布／第216頁。

Kriege, Hermann／克利蓋／第419頁。

Kropp, Mathias／克羅普，馬蒂亞斯／第11頁。

Kugelmann, Franziska／庫格曼，弗蘭契斯卡／第315頁。

Kugelmann, Ludwig／庫格曼，路德維希／第506頁。

Kun, Bela／貢，卑拉／第510頁。

Küpper, Josep／庫柏爾／第53、54、56頁。

## L

Ladenberg, Adalbert von／拉登堡／第178頁。

Lafargue, Paul／拉法格，保爾／第44、184頁。

Lamartine, Alphonsé／拉馬丁／第356、357頁。

Lamennais, Felicite／拉梅耐／第356、357、426頁。

Lancelotti／朗捷洛蒂／第93頁。

Laura／勞拉／第109、115、513頁。

Lauterbach／勞特爾巴赫／第93頁。

Lebermann, von／李伯曼／第298頁。

Leibnetz／萊布尼茨／第19、20、64、142、177、187、191、264、309頁。

Lenin／列寧／第5、6、198、418、474、510、512、546、552、556、558頁。

Leo, Heinrich／利奧／第166、219頁。

Leroux, Pierre／勒魯／第279、280、357、426、522頁。

Lessing, G.／萊辛／第19、76、81、91、128、156、212、409、410頁。

Levasseur, René／勒瓦索／第424頁。

Libknecht, Wilhelm／李卜克內西／第8頁。

List, Frederich／李斯特／第246頁。

Liszt, Frang／李司特／第398頁。

Livius／李維阿斯／第38頁。

Locke, John／洛克／第19、20、64、426頁。

Loebell／洛埃貝爾／第69頁。

Loehrs, Vitus／洛爾司／第37、49、56、64頁。

Longuet, Edgar／龍格，愛德加／第116頁。

Longuet, Jean／龍格，讓／第115頁。

Longuet Marcel Chrles／龍格，馬西爾・查理／第116頁。

Loria, Achelle／洛利亞／第8頁。

Loudon, Charles／勞敦／第454頁。

Louvet de Couvrai, Jean Baptiste／盧維／第424頁。

Lowow, Aron／羅烏夫，阿倫／第14頁。

Lowow, Joshua Heschel／羅烏夫，約蘇亞，希舍爾／第14頁。

Lowow, Moses／羅烏夫，莫澤斯／第14、15頁。

Luden Heinrich／路登／第91頁。

Ludwig, Carl Friederich Ernst／路威／第315、383頁。

Lukács, Geörgy／盧卡奇／第10、385、450、494、508～511、513、549、551頁。

Lüning, Otto／呂寧／第419頁。

Luppol I／盧波爾／第510頁。

Luther Martin／路德,馬丁／第239、258、380、484頁。

# M

MacCulloch, John Ramsay／麥克庫洛赫／第435、448頁。

Machiavelle, Nicolo／馬基雅弗利／第255、316、317、336頁。

Maecenas, Gaius Cilnilis／米西奈斯／第48頁。

Maenchen-Helfen, Otto／馬因增・赫爾芬／第44頁。

Maguire, John／馬古列／第374、485頁。

Malthus, Thomas Robert／馬爾薩斯／第436、535頁。

Manteuffel, Theodor／曼托伊費爾／第25頁。

Marêchal, silvain／馬列哈爾／第472頁。

Marx, Eduard／馬克思，愛德華／第17、64、95頁。

Marx, Eleanor／馬克思，愛琳娜／第17、28、37、53、87、401頁。

Marx, Emilie／馬克思，愛米利亞／第16、17、19頁。

Marx, Hermann／馬克思，赫爾曼／第16頁。

Marx, Henrietta／馬克思，罕麗達／第16、19頁。

Marx, Heinrich／馬克思，亨利希／第11、15、18～20、26～29、54、60、61、63～69、71～74、76、77、79、81、97～99、101、105、106、126、128、167、175頁。

Marx, Hirschel／馬克思，希爾舍／第15～18頁。

Marx, Jenny／馬克思，燕妮／第315頁。

Marx, Karl／馬克思，卡爾／參見本書各章節

Marx, Karoline／馬克思，卡羅琳娜／第16、19頁。

Marx, Louise／馬克思，路易莎／第16、17、19頁。

Marx, Meier Halevi／馬克思，邁爾，哈列維／第14、301頁。

Marx, Moritz David／馬克思，摩力茲，大衛／第16頁。

Marx, Samuel／馬克思，薩繆爾／第14、15頁。

Marx, Sophie／馬克思，索菲亞／第16、17、19、27、69、70、72、74、100、

267頁。

Maürer, German／摩勒／第354、384、398頁。

Mclellan, David／麥克列蘭，大衛／第17、45、54、140、180、199、200、225、253、318、336、475、515頁。

Medici, Lorenzo de／美蒂西／第15頁。

Medigo, Elias del／美蒂哥，伊利亞司，第爾／第15頁。

Meheing, Franz／梅林／第6、8、9、18、19、24、25、27、29、43、70、78、81、86、87、96、109、110、115、166、183、184、188、220、237、247、259、262、275、278、286、289、294、297、308、318、373、385、394、398、399、402、403、425、426、507頁。

Meiners, Christoph／梅尼爾斯／第215頁。

Mende, Georg／門德，格奧爾格／第44、45、198、225、544頁。

Merle／美爾勒／第15頁。

Merleau-Ponty, Maurice／買勞・朋地／第548、549頁。

Metternich, C. W. L. F von／梅特涅／第60、216、531頁。

Meyen, Eduard／梅因／第110、165、259、275、280～282頁。

Meyerbeer, Giacoma／梅爾伯／第531頁。

Michelet, K／米希勒／第199、202頁。

Mignet, F.／米涅／第382、425頁。

Mill, James／穆勒，詹姆斯／第448頁。

Milligan, Martin／米立干，馬丁／第480頁。

Mohr, L.／摩爾／第27頁。

Montaigne, Michael／蒙臺涅／第270頁。

Montesquieu, Charles de Secondat／孟德斯鳩／第38、155、255、286、312、316、317、336、523頁。

Montgaillard, G. H. R.／蒙特格拉德／第424頁。

Moses／摩西／第270頁。

Moshiem, Johann Lorenz von／莫西姆／第155頁。

Mühlenbruch／穆稜布魯赫／第93頁。

Müller, Wolfgang／穆勒／第417頁。

## N

Narsky, I. S.／那爾斯基／第557頁。

Nauwerk, Karl／腦威爾克／第166、246頁。

Nesselrode, Count Carl Robert／尼塞爾洛德／第298頁。

Newton, Sir Isaac／牛頓／第20、64頁。

Nicolaievsky, Boris／尼古拉耶夫斯基／第44、298頁。

Nohl／諾爾／第36、62頁。

Notz, von／諾茲／第73頁。

Novalis＝ Hardenberg, Friederich Leopold von／諾瓦里斯（哈登堡）／第107頁。

## O

Oizerman, T. I.／衛茨爾曼／第556頁。

Oppenheim, Dagobert／奥本海姆・達哥伯特／第246、275、277頁。

Oppenheim, Heinrich Bernhard／奥本海姆，亨，布／第63頁。

Ovid／奥維德／第91、108頁。

Owen Robert／歐文／第27頁。

## P

Paul, Wilhelm Saint／保爾／第299、300頁。

Payne, Robert／佩恩／第45、167頁。

Pecqueur, Constantin／辟哥爾／第427、448、454頁。

Petrach, Carl／佩特拉施／第11頁。

Philo／斐洛／第160、161頁。

Plato／柏拉圖／第50、182、184～187頁。

Plekhanov, Georgy Valentinovich／普列漢諾夫／第240、506、507、543頁。

Plenge, J.／普連奇／第508頁。

Plutarch／普羅泰克／第187、197、198頁。

Pollack, Jacob／波拉克，查科布／第14頁。

Pombadour, J. A. P.／龐巴都夫人／第23頁。

Posa Marguis／波薩侯爵／第281頁。

Presburg, John／普勒斯堡／第64頁。

Pressburg, Henriette／普勒斯堡，罕麗達／第11、15～17、19、64、66、72、77、95、175、212頁。

Proudhon, P.／蒲魯東／第280～287、317、352、356、357、427、453、463、472、505、522～524、536、543頁。

Prütz, Robert Eduard／普魯茨／第247頁。

Ptolemaeus, Claudius／托勒密／第258頁。

Puggé, Eduard／普格／第60、61、67～69頁。

Püttmann, Hermann／卜特曼／第246、417、419頁。

Pyat, Felix／皮亞／第522頁。

Pythagoras／畢達哥拉斯／第186頁。

## R

Ranke, Leopold von／蘭克／第166、315頁。

Raumer, Friedrich von／勞麥／第166頁。

Rehfues, von／列福司，馮／第69頁。

Reimarus, Hermann Samuel／萊馬魯斯／第93頁。

Renard J.／倫納德／第246、276頁。

Ribentrop, Adolph／李賓特羅甫／第522頁。

Ricardo, David／李加圖／第435、447、452、454頁。

Richardson, Samuel／理查遜／第270頁。

Riedel, Karl／李德爾／第110、165、275頁。

Ring, Max／林格／第164頁。

Ritter Karl／利特／第86頁。

Rjasanov, D.／梁贊諾夫／第6、8、43、44、115、116、507、514頁。

Robespierre, Maximilien I.／羅伯斯比爾／第142、413頁。

Roland, Madame／羅蘭夫人／第382、424頁。

Rosenkranz Joh. Karl Friedrich／羅生克蘭茨／第177頁。

Rousseau, Lean Jacques／盧騷／第17、46、155、212、316、336、366、409、531頁。

Rudas, Ladislaus／盧達斯／第510頁。

Rudoff, Adolph Friedrich／羅多夫／第86頁。

Ruge, A.／盧格，安／第212～215、218～220、237、238、248、259、261、262、267、276、280～282、297、299、300、307～309、311～313、317、318、349～351、354、356～360、384、393、394、396～399、403、423～425、427、428、433、474、522、525、527、531～538、542頁。

Rumohr Karl Federich von／盧莫爾／第215頁。

Rutenberg, Adolf／魯滕堡／第94、164、165、167、168、246、247、260、276～278、281、283～285、297頁。

## S

Sack, von／沙克／第18頁。

Saint Simon／聖西蒙／第14、27、376、410、413、472、521頁。

Sand, George／喬治桑／第126、427、522頁。

Sand, Karl／桑德／第216頁。

Sartre, Jean-Paul／薩爾特爾／第548、549頁。

Savigny, F. K.／薩維格尼／第83～86、90、93、268、290頁。

Savio, Mario／沙維奧，馬里奧／第549頁。

Say, Jean Baptiste／薩伊／第435、447、452頁。

Schaff／沙夫／第515、516、549、551、552、557頁。

Schaper, von／沙培爾／第285、291、293、296、297、299頁。

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von／謝林／第61、92、133、134、142、145、146、179、203、204、206、265、319、355、356、439、483頁。

Schiller, Friderich von／席勒／第23、66、222、414、478頁。

Schlegel, August Wilhelm von／斯萊格爾，威廉／第60、61、67～69、107頁。

Schlegel, Friedrich／斯萊格爾，弗里德里希／第61、107頁。

Schlösser, Friedrich Christoph／施洛塞爾／第166頁。

Schmidt／施米特／第94頁。

Schmidthänner／斯密德登納爾／第94頁。

Schnabel／施那比爾／第36頁。

Schneeman, Johann Gerhard／施奈曼／第56頁。

Scholcher, Victor／蕭勒察／第522頁。

Schön Heinrich Theodor／雪恩／第248頁。

Schramm, Rudolf／施拉姆／第246頁。

Schulenberg Count／舒倫堡伯爵／第68頁。

Schulze, Johannes／舒爾采，約翰尼斯／第153頁。

Schulze, Wilhelm／舒爾采，威廉／第448、454頁。

Schwarzschild, Leopold／斯瓦茲齊爾德／第9、18頁。

Schwendler, Heinrich／什文德列爾／第56頁。

Seiler, Selastian／載勒爾／第278頁。

Seneca, Anaeus／塞湼卡／第160、161頁。

Shakespeare william／莎士比亞／第29、106頁。

Shelley, Percy Bysshe／雪萊／第417頁。

Siegmund, Emma／席格蒙特，愛瑪／第108、396～398頁。

Sieyès, Emmanuel／西哀士／第383頁。

Simmel, Georg／西姆米爾／第509、511頁。

Sismonde, de Sismodi, Jean Charles／西斯蒙第／第427、448頁。

Simons, Theodor／第16頁。

Skalbek, Frederik／斯卡爾培克／第448頁。

Smith, Adam／斯密，亞當／第415、435、442、447、451、452、454頁。

Socrates／蘇格拉底／第181、182、186頁。

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand／左爾格爾／第91頁。

Sombart, W.／桑姆巴特／第7頁。

Sophocles／索福克勒斯／第38頁。

Sorel, Georges-Eugène／索列爾／第512頁。

Spargo, John／斯巴哥／第8頁。

Spinoza Benedict de／斯賓諾莎／第85、146、155、163、177、183、213、221、223、253、269、319、410、411、413、414、420頁。

Staël, de／斯黛爾夫人／第382頁。

Stahr Carl／斯塔爾，卡爾／第397頁。

Stalin Joseph／斯大林／第373、511～513、546、548、549、551～553頁。

Steffens, Hendrik／施特芬斯／第83、85頁。

Stein, Lorenz／施泰因／第383、418、422、423、426、427頁。

Steiniger, Johann／施特寧格／第36、56頁。

Steklov／斯節克洛夫／第8頁。

Stern, Daniel／施騰／第398頁。

Stieldorf／斯蒂爾多夫／第62頁。

Stiner, Max／施蒂納，麥克斯／第165、246、275、276、409、423、507、526頁。

Strauss, David Friedrich／施特勞斯／第156～159、161～163、179、211、219、225、226、228、237～239、374、433、436、486、525頁。

Struik, Dirk J.／史特魯克／第461、480、544、546頁。

Stuart／斯圖特／第451頁。

Sue, Eugène／蘇，歐仁／第426、522頁。

## T

Tacitus, Publius C.／塔西佗斯／第49、91、225頁。

Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de／達萊朗／第308頁。

Themistocles／狄密斯托克利／第181頁。

Thibaut, Anton Friedrich Justus／蒂保／第89頁。

Thierry, Augustin／梯葉里／第425頁。

Thiers, Louis-Adolphe／梯也爾／第382、425頁。

Thucydides／修昔的底斯／第38頁。

Tieck, Ludwig／蒂克／第107頁。

Tocqueville, Alex／托克維爾／第363頁。

Tolstoi G. M.／托爾斯泰／第522頁。

Tonnies, Ferdinand／脫尼斯／第8頁。

Trendelenberg, Friderich Adolf／托連德蓮堡／第177頁。

Trotsky, Leon／托洛茨基／第511頁。

Tschach, Heinrich Ludwig／捷希／第537頁。

Tucker, Robert C／杜克爾／第546、547頁。

Tulleus, Servitus／托里亞斯／第38頁。

## U

Uhlamd, Ludwig／烏蘭德／第166頁。

## V

Valdenaire, Victor／瓦爾登奈里／第27頁。

Veltheim, Elisabeth von／維爾海姆，伊麗莎伯，馮／第25頁。

Vidal, François／維達爾／第427頁。

Vigand／維干德／第94頁。

Villegardelle Françoin／維列加蒂爾／第474頁。

Voden, A. M.／沃登／第506、507頁。

Voltaire／伏爾泰／第17、155、212、270、395、409頁。

## W

Wachsmuth, Wilhelm／窩克斯姆德／第315、382頁。

Walter, Ferdinand W.／瓦里泰爾／第60、61、66～69頁。

Watke, Wilhelm／法特克／第214頁。

Weber, Max／韋伯／第511頁。

Weinstein, I.／威恩斯坦／第510頁。

Weitling, Wilhelm／魏特林／第278、350～352、354、376、394、427、449、536、543頁。

Welcker, Friedrich Gottlieb／魏里格爾／第60、61、68、214頁。

Wening-Ingenheim／溫林格-茵根海姆／第93頁。

Welcker, Karl Theodor／韋爾凱爾／第278頁。

Werder, Karl Friederich／維德爾／第166頁。

Winceslas, Clement／文西斯拉烏司／第13、35頁。

Westphalen, Christiau Heinrich Philipp von／威斯特華倫，菲力普／第23、24頁。

Westphalen, Edgar von／威斯特華倫，埃德加，馮／第26、37、38、56、69、70、108、313、315頁。

Westphalen, Ferdinand／威斯特華倫，斐迪南／第25、26、313頁。

Westphalen, Jenny von／威斯特華倫，燕妮，馮／第26、29、69～74、76～78、88、89、93～96、99、100、105～108、113、115～117、125、126、165、177、212、307、313、314、398、401、447頁。

Westphalen, Johann Ludwig von／威斯特華倫，路德維希，馮／第20、23～27、29、46、69、70、72、76、77、107、212、214、313頁。

Weydemeyer, Joseph／魏德邁／第419頁。

Wiethaus／維塔烏斯／第297、299頁。

Wigand, Otto／維干德／第214、218頁。

Wilbrandt R.／威爾布蘭特／第8頁。

Winckelmann, Johann Joachim／文克爾曼／第91頁。

Wirih／威爾夫／第36頁。

Wirth, Johann Georg August／威爾特／第20頁。

Wischnewetzky, Florence Kelley／威士湼威斯基／第506頁。

Wishart, Jeanie／魏思哈，燕妮／第24頁。

Wolfe, W.／烏爾夫／第179頁。

Worms, Isaac／窩爾姆斯／第15頁。

Wyttenbach, Hugo／威登巴赫，囂俄／第20、27、35～38、43、49、56、64頁。

## Z

Ziebenpfeifer／蔡朋普菲費爾／第36頁。

Zinovyev, Grigory yevseyevich／季諾維也夫／第510、511頁。

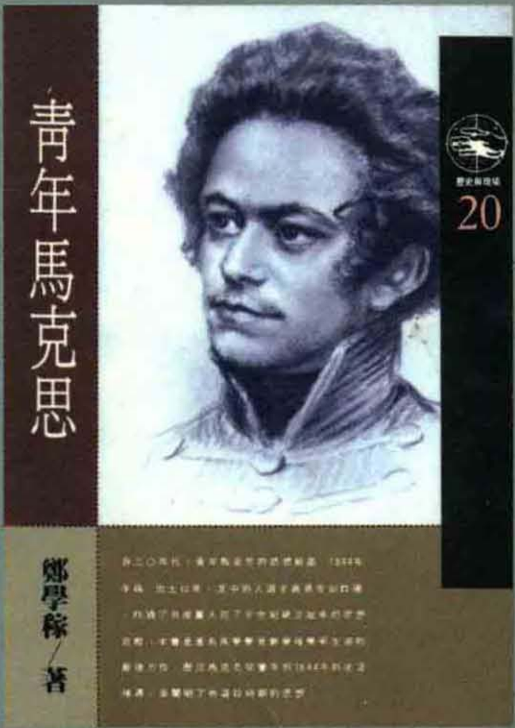
Zeller, Ed,／采勒／第157頁。

Zlocisti, T／季洛西斯節／第212、411頁。

Zeno／芝諾／第181頁。

Zetkin, Klara／蔡特金／第8頁。

Zwanziger, Peters／寺汪漆格／第527頁。




ISBN 957-13-0422-0 (549)
00450
9 789571 304229
BC20 NT$450